ZNAK

MIESIĘCZNIK

Ks. Wiesław Gawlik . DRAMAT ŻYCIA I MYŚLI NEWMANA
John Henry Newman . SUMIENIE A PAPIEŻ
Gustave Thils . . . . NIEOMYLNOŚĆ KOŚCIOŁA
Witold Benedyktowicz . KARL BARTH
Piotr Iwanowski . . . FARYZEUSZ, CELNIK I FILOZOF
Michał Mazur . . . . SOLIDARNOŚĆ
Michał Heller . . . . MATEMATYKA A POZNANIE NAUKOWE
Stanisław Rybicki FSC . BRACIA ZAKONNI
Marek Skwarnicki . . PIŁAT

PRYMAT PAPIEŻA W EKUMENICZNYM DIALOGU
KSIĄŻKI O KTÓRYCH SIĘ MÓWI: TEOLOGIA
KARDYNAŁ AUGUSTYN BEA

KRAKÓW

Rok XXI LUTY (2) 1969

176

ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski, Władysław Stróżewski, Halina Bortnowska, Stanisław Grygiel

REDAKCJA

Hanna Malewska (redaktor naczelny), Halina Bortnowska (sekretarz redakcji), Władysław Stróżewski, Stanisław Grygiel, Franciszek Blajda

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 271-84
Redakcja przyjmuje w godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 501-62
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 45.—; półrocznie zł 90.—; rocznie zł 180.—

Wpłaty na konto administracji, Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-14-831

Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu", Kraków, ul. Worcella 6, PKO nr 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 63.—; półrocznie zł 126.—; rocznie zł 252.—

Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wronia 23, PKO nr 1-6-100024

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

Cena zeszytu zł 15.—

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12 oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; Kraków: Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; Łódź: Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; Warszawa: Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; Wrocław: Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Nakład 7000 + 350 + 100. Arkuszy druk. 9,5. Papier druk. sat. kl. V 61 × 86 65 g. Maszynopis otrzymano 17 stycznia 1969 r. Druk ukończono w lutym 1969 r. Zam. nr 45 17 I 1969 r. A-60
INDEKS 38420

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 1, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

Rok XXI Nr 176 (2)
Luty 1969
Kraków

Ks. WIESŁAW GAWLIK

DRAMAT ŻYCIA I MYŚLI NEWMANA

W dobie soborowej wzmogło się zainteresowanie Newmanem, nie jako postacią należącą do historii, ale jako twórcą rzucającym światło na problemy dzisiejszego świata i Kościoła. W 1963 r. Guitton bierze Newmana za patrona swego dzieła pt. *Kościół współczesny*, wyznając: „Rozważania Newmana zachwyciły mnie w młodości i nadały kierunek memu życiu. Tak bardzo go pokochałem! Za każdym razem, gdy do niego powracam, odnajduję świeższe i głębsze rozumienie katolicyzmu... Porusza (on) niemal wszystkie struny mojej duszy; angażuje władzę umysłu i tę stronę mojej natury, która mnie bezpośrednio uwrażliwia na byt... Każdy przebrzmiały, zdawałoby się, problem nabiera aktualności oglądany przez pryzmat wnikliwego spojrzenia mistrza... Był on przed stu laty dobrym prorokiem, zwiastującym to, czego dzisiaj jesteśmy świadkami — tak wspaniale przygotowującym Kościół do jego przyszłości" [1]. W r. 1964 papież Paweł VI posyła telegram na kongres ku czci Newmana ze słowami: „Newman ukazuje się nam jako genialny prekursor, którego nauki rzucają drogocenne światło na dzisiejszy Kościół" [2].

Czasopismo „Concilium" poświęciło ostatnio podwójny numer (r. 1968, nr 8/9) „Prorokom w Kościele". Jako prorocy są tu ukazani ludzie, „którzy mają wyostrzone poczucie przemian historycznych, którzy poznając nowe potrzeby i szanse zwracają się ku przyszłości, by kierować rozwojem Ludu Bożego według planów Bożych przez

[1] Guitton J., *Kościół współczesny*, Warszawa 1965, s. 7—8.
[2] Wg tekstu w „Słowie Powszechnym" r. 1967 nr 292.

to, że dają dobitny wyraz dojrzewającej w społeczności wiernych tęsknocie do odnowy" [3]. Obok postaci św. Franciszka z Asyżu, św. Ignacego Loyoli, Jana Wesleya, Wincentego Lebbego postawiony jest kardynał Newman, o którym pisze znawca i wydawca jego listów i pamiętników oratorianin Charles Dessain [4].

Papież Paweł VI w rozmowie z Guittonem mówi, że „osobowość Newmana pociąga nas i otacza jakimś czarem. Newman mówiąc o sobie mówi jednocześnie o nas. Przemawia do całego człowieka, do ducha i serca; wszystko ożywa, wszystko budzi się" [5]. Niech w tym krótkim przeglądzie przemówi do nas jego życie i myśl.

*

Niełatwo było zawrzeć przyjaźń z Janem Henrykiem Newmanem. Skoncentrowawszy uwagę na „dwóch tylko istotach najważniejszych i świetlanie oczywistych: sobie samym i Stwórcy" [6], żył — według własnego hasła — „solus cum Solo": sam na sam z Jedynym. Otwierał się jedynie przed tymi, w których sercu Bóg mieszkał ukoronowany i którzy mieli dość wnikliwej cierpliwości, by poprzez pozorną oschłość i niedostępność wejść do świata jego myśli i uczuć. Ale wtedy była to przyjaźń na całe życie. Pomnikiem literackim takich przyjaźni jest „przesłanie" zamieszczone na końcu *Apologii*, którą autor ofiaruje jako pomnik miłości i wdzięczności wymienionym z imienia przyjaciołom, „którzy byli mi tak wierni, którzy byli tak pobłażliwi dla mych słabości; którzy przeprowadzili mnie przez tak wiele prób; którzy nie szczędzili żadnej ofiary, jeśli prosiłem o nią; którzy byli tak pogodni w rozczarowaniach z mego powodu; którzy spełnili tak wiele dobrych czynów, mnie pozostawiając zasługę — z którymi przeżyłem tak długi czas, z którymi mam nadzieję umrzeć" [7].

Nie jest łatwo dzisiaj wejść w serdeczny kontakt z Newmanem przez jego dzieła. Na język polski są przetłumaczone (w kolejności chronologicznej): powieść z III wieku *Kalista* (rzadkość! rok wydania 1858), *Przyświadczenia wiary* (antologia w układzie i przekładzie St. Brzozowskiego — 1915), *Wybór pism kaznodziejskich* (1939), poemat *Sen Geroncjusza* (1939), autobiografia *Apologia pro vita sua* (1948 — fatalne tłumaczenie uniemożliwia nie tylko zachwyt ale nawet zrozumienie), *Logika wiary* (1956 — tytuł ory-

---

3 Aubert R., *Vorwort* — „Concilium", R. 4: 1968 nr 8/9 s. 492.

4 *Kardinal Newman als Prophet*. Tamże s. 526—536.

5 „Słowo Powszechne", r. 1967 nr 292.

6 Newman J. H., *Apologia pro vita sua*, tł. St. Gąsiorowski, Kraków 1948, s. 31.

7 Tamże, s. 297.

ginału: *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*), *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej* (1957), *Newman i jego dzieło* (antologia 1965), *Rozmyślania i modlitwy* (1967).

Większość dzieł Newmana wydanych po ostatniej wojnie jest dostępna w bibliotekach i księgarniach, ale nie są to dzieła łatwe i nie mają wielkich szans szerokiej popularności. Sam Newman zdawał sobie z tego sprawę, gdy pisał do przyjaciela: „Możecie poznać moje racje jedynie za cenę choć części tego trudu, przez jaki ja sam przeszedłem.. Musicie być gotowi myśleć" [8].

Powierzchnia 90-letniego życia Newmana nie jest bogata w wydarzenia ani w sukcesy. Świetne zapowiedzi, błyski uznania są rzadkością wśród długich lat cienia, podejrzeń, odsunięcia od szerszej działalności. Pod powierzchnią zdarzeń toczy się praca umysłu, mierzona rytmem dzieł drukowanych (wyd. zbiorowe 40 tomów) i zapisków, listów, pamiętników, których pełne wydanie jest w toku (zamierzone na ok. 30 tomów, do września 1968 wyszło 17 tomów).

Długie życie przecięte jest w połowie konwersją z Kościoła anglikańskiego do katolickiego. 8 października 1845 Newman pisze w liście do przyjaciół: „Oczekuję dziś wieczorem ojca Dominika, Pasjonisty... [9] Nie wie on o moim zamiarze, lecz chcę go prosić o przyjęcie mnie do jedynej Owczarni Chrystusowej" [10].

Niemal przypadkowej okazji zawdzięczamy możność dokładniejszego poznania drogi, która doprowadziła do tej decyzji. Aby Newman przełamał swoją dyskrecję, trzeba było bodźca tak silnego, jak atak skierowany nie przeciw niemu samemu ale zarazem przeciw całemu duchowieństwu katolickiemu. Charles Kingsley [11] w zapomnianej już zupełnie recenzji pozwolił sobie na złośliwe uogólnienie: „Prawda sama w sobie nigdy nie była cnotą w oczach kleru rzymskiego. Ks. Newman informuje nas, że nie potrzeba, aby nią była, a nawet, ogólnie biorąc, nie powinna nią być" [12]. Newman zażądał odwołania, twierdząc, że nigdy i nigdzie tego nie powiedział. Kingsley nie tylko nie odwołał zarzutów, ale nawet po wymianie korespondencji rozbudował ataki w całą broszurę pt.: *Cóż więc ma na myśli dr Newman*? podając w wątpliwość szczerość każdego słowa Newmana, także i ewentualnej odpowiedzi.

Newman przerzuca polemikę na inną płaszczyznę. Przedstawia historię swojej drogi do Kościoła katolickiego w siedmiu ukazu-

---

8 Ward W., *The Life of J. H. Card. Newman*, London 1921, t. 1 s. 122.

9 Beatyfikowany przez Pawła VI.

10 *Apologia*, s. 252.

11 1819—75 — W języku polskim wydano jego opowieści o bohaterach mitów greckich pt. *Heroje*.

12 *Apologia*, s. 12.

jących się w druku co czwartek broszurach (stanowiących 7 rozdziałów późniejszego wydania książkowego). Odsłania w nich swoje rozterki i decyzje życiowe, ufając, że szeroka opinia „nie będzie nieszlachetna lub twarda wobec człowieka, który tak długo był na oczach świata... który byłby sobie oszczędził wielu trudności, gdyby był na tyle mądry, żeby trzymać język za zębami... który nigdy się nie cofnął przed wyznaniem błędu, gdy czuł, że go popełnił, który zawsze zwracał uwagę bardziej na innych niż na siebie, który się wyrzekł wielu rzeczy kochanych i cenionych, a które mógłby był zatrzymać, gdyby nie to, że kochał prawość bardziej niż sławę, a prawdę więcej niż drogich przyjaciół..." [13].

Chyba sam Newman nie przewidywał, że książka pisana w tak doraźnej potrzebie i w takim pośpiechu zyska ogromną popularność i trwałą sławę, którą zdobyły jej walory intelektualne i wartość literacka, stawiająca dzieło w rzędzie arcydzieł literatury angielskiej i światowej literatury religijnej.

Dziwna to autobiografia. Pomija w niej Newman swoje stosunki rodzinne (był najstarszym z sześciorga dzieci bankiera londyńskiego, matka pochodziła z francuskiej rodziny hugenockiej), swoją karierę naukową (po ukończeniu uniwersytetu oksfordzkiego objął w nim w wieku 21 lat stanowisko pracownika naukowego — *fellow*), wielkie nadzieje i ambicje, zawieszone przez krótki czas między drogą prawniczą a duchowną, przyjęcie święceń anglikańskich, objęcie stanowiska proboszcza kościoła uniwersyteckiego Najświętszej Maryi Panny. Cała uwaga autora skupiona jest na „historii przekonań religijnych" (jak brzmi podtytuł).

Ta historia zaczyna się od „nawrócenia wewnętrznego" 15-letniego chłopca. Polegało ono na uświadomieniu sobie nagle, w całej powadze, stosunku do Boga jako jedynie ważnej sprawy w życiu: „Spoczywałem w myśli o dwóch tylko istotach najważniejszych i świetlanie oczywistych: o sobie i samym moim Stwórcy" [14]. Z przeżycia tego wyrosły dwie zasady: ujęcie d o g m a t u jako fundamentalnego elementu religii oraz przekonanie, że „istnieje w i d z i a l n y K o ś c i ó ł z sakramentami i obrzędami, które są kanałami niewidzialnej łaski" [15].

Zasady dogmatu i widzialnego Kościoła, to istotne elementy katolicyzmu — i za takie uważał je sam Newman. Dlaczego te zasady nie doprowadziły go wcześniej do Kościoła katolickiego? Pierwszą racją było mniemanie Newmana, że już jest w Kościele zasługującym na nazwę katolickiego, drugą zaś pogląd, że Ko-

13 Apologia s. 18—19.
14 Tamże, s. 31.
15 Tamże, s. 73.

ściół „rzymski" jest „związany ze sprawą Antychrysta" [16]; przy czym istotę przestępstwa Kościoła rzymskiego upatrywał Newman w przesadnej czci oddawanej Najświętszej Maryi Pannie i świętym. Taka ocena Kościoła rzymskiego wydawała mu się obowiązkiem sumienia. Za Gilpinem przyjmował on, że protestanci nie są zdolni dać żadnej mocnej i solidnej racji swego oderwania się prócz tej tylko, że papież jest Antychrystem" [17].

Właściwa „odyseja" umysłu zaczęła się po podróży do Włoch w 1832 r., w czasie której Newman doznał olśnienia: „Mam pracę do wykonania w Anglii". W drodze powrotnej napisał słynny w Anglii wiersz:

Prowadź mnie, Światło, swą błogą opieką,
Światło odwieczne!
Noc mroczna, dom mój tak bardzo daleko,
Więc Ty mnie prowadź.
Nie proszę rajów odległych widoku,
Starczy promyczek dla jednego kroku... [18]

Po powrocie do Anglii Newman włącza się do ruchu „w obronie Kościoła anglikańskiego", który przeszedł do historii jako „Ruch Oksfordzki". Newman jest jego duszą i intelektem, zapoczątkowuje serię „Traktatów na czasie" (*Tracts for the Times*), do której sam dostarcza 30 numerów. Rozwija w nich teorię „Via media" (drogi środkowej), według której Kościół anglikański zajmuje pozycję środkową między błędami protestantyzmu a błędami papizmu, zachowując najbardziej nieskażoną doktrynę Kościoła pierwotnego. W tej teorii wrogość wobec Kościoła rzymskiego jest już stonowana: Kościół anglikański i Kościół rzymski są według Newmana „identyczne w sprawach fundamentalnych" i stanowią razem z Kościołem greckim trzy gałęzie Kościoła katolickiego.

Nad koncepcją „Via media" pracuje Newman przez sześć lat, szerząc swoje poglądy zarówno przez działalność osobistą jak i przez traktaty. W krytycznym roku 1839, gdy sława ruchu i Newmana osiąga punkt szczytowy, szale argumentów przemawiających za Kościołem rzymskim i anglikańskim znajdują się w równowadze. Za anglikanizmem przemawia (w tym ujęciu) starożytność — za romanizmem powszechność. Przeciw anglikanom kieruje się zarzut schizmy — przeciw romanistom zarzut bałwochwalstwa.

Równowaga okazuje się bardzo nietrwała i po pierwszych podejrzeniach, że stanowisko anglikańskie nasuwa analogię do mono-

[16] Tamże, s. 76.
[17] *Apologia*, s. 79.
[18] Polskie tłumaczenie Z. Kubiaka w: J. H. Newman, *Rozmyślania i modlitwy*. Warszawa 1967, s. 5.

fizytyzmu w V wieku, kryzys wyzwalają słowa św. Augustyna: „Securus judicat orbis terrarum", które rozbiły w puch teorię „Via media". Świat osądza z całą pewnością — a świat przesądził na przestrzeni wieków na rzecz Kościoła rzymskiego. Newman znalazł się w rozterce: zdało mu się nagle, że nie wie, co właściwie wyznaje a czego nie. Chce wyczerpać wszystkie możliwości obrony stanowiska anglikańskiego. Chce bronić jego katolickości, podejmuje więc próbę katolickiej reinterpretacji „39 artykułów" stanowiących anglikańskie Credo. Próbę przedstawia w Traktacie nr 90 i jest z niej zadowolony — traktat jednak wywołał gwałtowną burzę zgorszenia — Hierarchia Kościoła anglikańskiego nie godziła się na takie rozumienie swej wiary.

I teraz ciekawy moment: Newman, który uznawał zasadę autorytetu kościelnego, dla którego każde słowo biskupa miało ogromną, ba, decydującą wagę, wyprowadza z odrzucenia swej interpretacji wniosek nie o swoim błędzie ale o błędzie Kościoła anglikańskiego. Pozorny paradoks tłumaczy się tym, że dla Newmana Kościół anglikański jest autorytatywny jedynie jako Kościół katolicki. Jeżeli on sam przez usta biskupów odrzuca cechę katolickości, to staje po stronie herezji, a więc nie jest instytucją boską.

To rok 1841. Do złożenia katolickiego wyznania wiary upłyną jeszcze 4 lata, ale lata te sam Newman ocenia jako swoje „łoże śmiertelne, gdy chodzi o przynależność do Kościoła anglikańskiego". Nie chce go opuszczać, póki nie dojrzy w tym kroku obowiązku sumienia. Czyni dalsze badania, które stopniowo rozpraszają dwa główne uprzedzenia wobec Kościoła rzymskiego. Lektura dzieł ascetycznych, zwłaszcza św. Alfonsa Liguoriego i *Ćwiczeń* św. Ignacego Loyoli odpiera zarzut przesadnej czci Matki Bożej i świętych. Problemowi wierności czy odstępstwa od Kościoła apostolskiego poświęca Newman studia, których wynikiem jest *Szkic o rozwoju doktryny chrześcijańskiej*. Dochodzi do wniosku, że dogmaty dzisiejszego Kościoła katolickiego stanowią prawidłowy etap rozwoju prawdy objawionej. Tym samym rozwiewają się ostatnie przeszkody. „Zanim doszedłem do końca — pisze — zdecydowałem się na wstąpienie do Kościoła katolickiego i książka pozostała w tym stanie, w jakim wówczas była — niedokończona" [19].

W okresie, gdy podejmował decyzję konwersji, Newman zdawał sobie dobrze sprawę, co ta decyzja oznaczała dla jego życia: „Z jak wielu rzeczy rezygnuję w różnych dziedzinach!" [20] „Łzy cisną mi się do oczu w związku z rezygnacją z tylu rzeczy, które kocham" [21].

---

19 *Apologia*, s. 251.
20 *Apologia*, s. 246.
21 Tamże, s. 249.

„Idę do tych, których nie znam i od których oczekuję bardzo mało" [22].

Porzucił wybitną pozycję w świecie kościelnym i intelektualnym Anglii, dawni przyjaciele anglikańscy w większości odsunęli się od niego, opinia publiczna przez wiele lat miała mu za złe „odstępstwo", w którym podejrzewała nieuczciwość i nieszczerość. Nowe środowisko katolickie Anglii i Rzymu nie okazało wielkiemu konwertycie zaufania. Każde dzieło podejmowane przez Newmana-katolika rozbijało się o mur jawnych lub skrytych przeszkód. W 1851 r. powołano Newmana na rektora-organizatora uniwersytetu katolickiego w Dublinie — po sześciu latach pełnych konfliktów z arcybiskupem Cullenem Newman czuł się zmuszony do rezygnacji. W 1857 r. kardynał Wiseman, prymas Anglii, powierzył Newmanowi zadanie opracowania nowego angielskiego tłumaczenia Pisma św. — wśród sporów biskupów angielskich i amerykańskich inicjatywa upadła. W 1860 r. Newman podjął się redagowania katolickiego czasopisma „Rambler" — ale zarówno pismo jak i wkład Newmana wzbudzały zastrzeżenia biskupów i Rzymu, a wreszcie na wyraźne życzenie ordynariusza Newman rezygnuje. W 1866 r. Newman planuje budowę domu oratoriańskiego w Oksfordzie dla opieki duszpasterskiej i intelektualnej nad katolicką młodzieżą studiującą na uniwersytecie. Osoba Newmana mogła być najlepszym magnesem dla tej młodzieży i sam Newman widzi w tym przedsięwzięciu szansę „drugiego Ruchu Oksfordzkiego". Popiera go ordynariusz, biskup Ullathorne, nadchodzi formalne zezwolenie Kongregacji Rozkrzewiania Wiary — ale razem z nią tajna instrukcja tejże Kongregacji do biskupa: „w razie gdyby Newman chciał osiedlić się w Oksfordzie, biskup ma łagodnie i uprzejmie zrobić wszystko, by odwieść go od tego zamiaru" [23]. Co było robić wobec takiego chwytu? I tu sprawa kończy się rezygnacją.

I Sobór Watykański był nową próbą dla Newmana. Spotkało go wprawdzie zaszczytne zaproszenie od papieża do udziału w przygotowywaniu schematów soborowych, lecz Newman odrzucił je, nie uważając się za teologa: „Teolog, to ktoś, kto opanował teologię, kto umie powiedzieć, jakie opinie istnieją w każdej sprawie i jaka z nich jest najlepsza... Być teologiem oznacza to i sto innych jeszcze rzeczy, których ja nie mam i nigdy mieć nie będę" [24].

Pozostając w Anglii Newman nie tai swego przekonania, że

---

[22] List z 15. 3. 1845.

[23] Ward W., *The Life...*, t. 2 s. 139: Patrem Newman si forte de sua residentia in urbem Oxfordiensem transferenda cogitantem videris... blande suaviterque revocare studeas.

[24] Ward W., dz. cit., t. 2, s. 281.

ogłoszenie nieomylności papieża byłoby jego zdaniem niestosownym krokiem w aktualnej sytuacji: „Uważam agitację za ogłoszeniem nieomylności papieża za najbardziej nieszczęśliwą i nierozważną i będę tak myślał, nawet jeśli Sobór to uczyni... Istnieją prawdy, które nie są na czasie" [25]. Po ogłoszeniu dogmatu Newman bez oporu przyjmuje go, gdyż „zawsze wierzył w to samo, co zawiera się w definicji soborowej" [26]. W kilka lat potem (1874) we wspaniałym *Liście do księcia Norfolku* Newman broni właściwego sensu nieomylności papieża przed zarzutami, że katolicy rzymscy nie mogą być lojalni zarazem wobec Anglii i „nieomylnego papieża" [27]. Mimo ogromnie wyważonego stanowiska Newman doznał wielu przykrości ze strony stronnictwa zwycięskiego na soborze.

Nic dziwnego, że w pamiętnikach mógł Newman snuć refleksje: „Jak rozpaczliwy i posępny był tok mego życia, od kiedy zostałem katolikiem... Zdać się może, że nie doznałem niczego prócz niepowodzeń... Wysilałem się, pracowałem i trudziłem się przez te wszystkie lata. Lecz nie tylko nie spotkałem się z uznaniem, ale zostałem potraktowany z lekceważeniem i nieuprzejmością. Byłem rozumiany opacznie, oczerniany i wyszydzany. Nie mówię tego z goryczą... To wszystko dało mi silniej odczuć, że moja wielka pociecha znajduje się w Najświętszym Sakramencie. Posiadam Tego, który żyje w Kościele, podczas gdy członkowie Kościoła będący moimi przełożonymi, mają prawo do mego posłuszeństwa, ale nie mają prawa ani do mego podziwu, ani do mego zaufania" [28].

Nie znaczy to, by żywił pretensje i żale. Silna wiara w Opatrzność i studia nad historią Kościoła pozwalają mu dopatrzeć się ukrytego sensu także w przeciwnościach. On, który rzucał nowe idee, mające przynieść owoce w sto lat później, wyznaje pokornie, że błędem może być „wysuwanie jakiejś prawdy wbrew zakazowi władzy, w czasie nieodpowiednim. Każda rzecz ma swój czas. Niejeden człowiek pragnie naprawić jakieś nadużycie lub pełniej rozwinąć jakąś doktrynę lub postąpić w pewien sposób, ale zapomina zapytać, czy nadszedł odpowiedni czas ku temu... Nie chce słuchać głosu autorytatywnego i psuje dobre dzieło swego wieku, aby ktoś inny, jeszcze nie narodzony, nie mógł mieć sposobności doprowadzenia go wiek później do doskonałości... I chociaż ten wypadek może nie należeć do zakresu, w którym autorytet (kościelny) jest nieomylny, lub może zachodzić brak formalnych warunków użycia daru nieomylności, może być obowiązkiem wła-

[25] Tamże, t. 2 s. 299.
[26] Tamże, t. 2 s. 308.
[27] Fragmenty tego dzieła w tym numerze.
[28] Ward W., dz. cyt., t. 1 s. 577 (not. z 8. 1. 1860).

dzy działać w danym wypadku zdecydowanie. A jednak działanie jej przejdzie do potomności jako przykład tyrańskiego konfliktu z sądem prywatnym, jako zmuszenie reformatora do milczenia i nikczemne upodobanie w zepsuciu lub błędzie; a przedstawi się to w jeszcze gorszym świetle, jeśli władza rządząca okaże brak roztropności czy rozwagi" [29].

Ciężkie zawody życiowe nie osłabiły w Newmanie niewzruszonej miłości do Kościoła. W 1875 r. pisze: „Jako katolik miałem więcej przykrych doświadczeń i cierpień niż jako anglikanin... Ale nigdy nie przestałem dziękować Stwórcy za Jego łaskę, że uczynił mnie zdolnym do wielkiego zwrotu i nigdy Pan nie dał mi odczuć opuszczenia przez Niego ani zasmucenia lub rozterek religijnych" [30]. 3 lata przed śmiercią (1887) pisze do przyjaciela ewangelika: „Nie chciałbym zamknąć naszej korespondencji bez dania świadectwa mej prostej miłości i przywiązaniu do Kościoła rzymsko-katolickiego... Znalazłem w nim potęgę, ratunek, wspomożenie i pociechę w Bóstwie i męce naszego Pana, w Jego realnej obecności w Komunii św., w Jego Boskiej i ludzkiej mocy" [31].

Dopiero przy końcu życia przyszło uznanie ze strony anglikańskiej w postaci honorowej profesury (*fellowship*) kolegium Trójcy św. w Oksfordzie, gdzie Newman kiedyś był studentem — i ze strony katolickiej w postaci nominacji kardynalskiej w 1879 r. Uczucia swe wyraził wówczas w słowach: „Chmury nade mną rozproszyły się już na zawsze". W ostatnich latach siły powoli słabły i nie pozwalały mu na żywszą działalność. Zmarł 11 sierpnia 1890 r. w Birmingham, a na płycie grobowej polecił wyryć słowa ujmujące w symbolicznym skrócie jego życie i śmierć: *Ex umbris et imaginibus in veritatem* — Z cieni i obrazów do prawdy.

*

Kilkadziesiąt tomów dzieł Newmana porusza bardzo szeroki wachlarz zagadnień historycznych, literackich, humanistycznych, przyrodniczych, filozoficznych i teologicznych. Można jednak w nich wszystkich dostrzec jedną przewijającą się przez całe życie i twórczość idee: j a i m ó j S t w ó r c a — pełne i konkretne życie w Bogu. Ta idea dominowała nad życiem osobistym Newmana, określała jego zainteresowania naukowe, odbijała się w jego działalności. Ta jedyna idea rozwija się w złożoną sieć wzajemnie powiązanych i warunkujących się zagadnień. Chciałbym naszkicować pewną nić przewodnią.

[29] *Apologia*, s. 275—76.
[30] Newman J. H., *Difficulties of Anglicans*. London 1891, t. 2 s. 349.
[31] Ward W., dz. cit., t. 2, s. 527.

I. POZNANIE

Konkretne życie z Bogiem zakłada poznanie. Religia bez elementu poznania, pojmowana wyłącznie jako sentyment, jest dla Newmana „mrzonką i kpiną. Równie dobrze może istnieć miłość synowska bez uznania istnienia ojca, jak pobożność bez uznania istnienia Najwyższej Istoty" [32].

Jeżeli czynnik poznawczy jest fundamentalny w religii i jeśli religia jest przeznaczona dla wszystkich ludzi, to muszą istnieć racje dla rozumnego przekonania w sprawach religijnych, dostępne nie tylko specjalistom teologom, ale każdemu człowiekowi, niezależnie od większych lub mniejszych zdolności i wykształcenia. Ten problem nurtuje Newmana przez całe dziesiątki lat aż do skrystalizowanej formy w *Logice wiary* wydanej w 1870 r.

Ponieważ wiara religijna jest poznaniem konkretnym, nie abstrakcyjnym (bo dotyczy realnego bytu — Boga, a nie pojęć o Nim), Newman rozpracowuje „teorię poznania konkretnego". Poznanie konkretne jest trudniejsze niż abstrakcyjne, bo „nie możemy przejrzeć na wskroś żadnej z niezliczonych rzeczy tego świata" — ale za to poznanie konkretne dosięga samych rzeczy, podczas gdy „uogólnienie może prowadzić do błędu w poszczególnych wypadkach". W poznaniu abstrakcyjnym konieczną i wystarczającą metodą jest logika. Zawodzi ona jednak w poznaniu konkretnym, bo rzeczywistość jest bogatsza niż nasze pojęcia. W tej dziedzinie umysł zdąża do prawdy drogą nieformalną, którą Newman charakteryzuje jako nagromadzenie prawdopodobieństw [33].

Kiedy splot prawdopodobieństw wystarczy do uzyskania pełnej zgody umysłu — przyświadczenia (*assent*) — o tym decyduje człowiek przy pomocy zdolności zwanej przez Newmana *illative sense*, co tłumacze oddają terminem „zmysł wywodu" (Brzozowski) lub „zmysł wnioskowania" (Tatarkiewicz, Boharczyk) — bliższe intencjom Newmana byłoby chyba wyrażenie „wyczucie wynikania".

Trudności poznania konkretnego wynikają nie tylko z zawiłości drogi, ale także z faktu, że nasze myślenie operujące językiem słownym jest skłonne zatrzymać się na granicy tego języka: na pojęciach abstrakcyjnych. By od nich przejść do bogatej rzeczywistości konkretnej, trzeba ustawicznego wysiłku „ukonkretniania" — *realising*. Jest to jedno z kluczowych pojęć Newmanowskiej teorii poznania i wiary. Ukonkretnić to znaczy uchwycić

---

[32] *Apologia*, s. 73.

[33] Szerzej ten dział jest przedstawiony w art. *Poznanie Boga przez sumienie u Newmana* (w tym numerze) i w art. *Newmanowska analiza poznania konkretnego i religijnego*, „Collectanea Theologica", A. 26: 1955 s. 493—536.

nie tylko zawartość pojęciową idei ale jej żywą egzystencję, przeniknąć do jej głębi tak, by weszła w nasze życie i kształtowała je. To znaczy „otworzyć swoje serce przed rzeczywistością tak, by stała się płodna" [34]. Ludzie oddani namiętnościom ukonkretniają je sobie w sposób niepojęty dla niewinnych, nie są zaś zdolni do konkretnego uchwycenia realnej egzystencji prawości i świętości. Ta trudność dotyczy już poznania rzeczywistości materialnej, nasila się zaś niepomiernie w dziedzinie religijnej, nadprzyrodzonej.

II. POZNANIE RELIGIJNE

Poznanie religijne to akt wiary. Dokonuje się on wprawdzie pod uprzedzającym i towarzyszącym wpływem łaski Bożej, ale jest on także aktem człowieka. Łączą się w nim czynniki racjonalne i irracjonalne: prawe usposobienie, będące koniecznym przygotowaniem do wiary, zasadza się na czujności i poddaniu głosowi s u m i e n i a. A sumienie nie tylko nakazuje i ocenia czyny, ale także świadczy z najwyższą oczywistością o pewnych prawdach: przede wszystkim o istnieniu Boga a następnie o niewystarczalności człowieka i o potrzebie objawienia.

Sumienie jest głosem Boga w tak wysokim stopniu, że w wypadkach wyjątkowych jego nakaz ma pierwszeństwo przed nakazem wszelkiej władzy zewnętrznej, nawet władzy papieża. „W tym, że sumienie każdego człowieka jest ostatecznie wolne, mamy ochronę i zabezpieczenie przed tym, by jakikolwiek papież zdołał kiedykolwiek ukształtować sumienie fałszywe dla osiągnięcia swoich osobistych celów" [35].

Wiara, do której prowadzi sumienie, jest nie tyle stosunkiem do twierdzeń ile stosunkiem do Osoby, stosunkiem konkretnym, żywym, w którym występuje wprawdzie przyjęcie pewnych prawd, ale przede wszystkim życie zostaje formowane przez Osobę, z którą wchodzimy w najżywszy kontakt.

Odbywa się w wierze jakby wieloetapowy dialog. Natura ludzka dostrzega ciemne, zagadkowe strony rzeczywistości, uświadamia sobie własną niewystarczalność w działaniu moralnym — tęskni więc, odczuwa potrzebę pomocy z góry. Objawienie Boże jest odpowiedzią na tę potrzebę, a z kolei akt wiary jest odpowiedzią na Bożą pomoc. Przykładem metody Newmana może być ujęcie grzechu pierworodnego. Newman stwierdza, że patrząc na żyjącą,

---

[34] Newman J. H., *Zur Philosophie und Theologie des Glaubens*, Mainz 1936 t. 1 s. 196.

[35] Newman J. H., *A Letter to his Grace the Duke of Norfolk*, London 1875, s. 64.

zapracowaną ludzkość nie dostrzega w niej odbicia Stwórcy i jest to dla niego tak wstrząsające, jak gdyby „patrząc w zwierciadło nie zobaczył własnej twarzy". „Cóż powiedzieć o tym fakcie, przeszywającym serce i mieszającym umysł? Mogę tylko odpowiedzieć że albo nie ma Stwórcy, albo to żyjące społeczeństwo ludzkie jest w prawdziwym sensie pozbawione jego obecności... Dochodzę do wniosku, że z historią ludzkości jest związana jakaś tajemnica... Jeśli istnieje Bóg, skoro Bóg istnieje, to rodzaj ludzki jest uwikłany w jakąś tajemniczą katastrofę... W ten sposób to, co jest w teologii zwane grzechem pierworodnym, staje się dla mnie prawie tak pewne, jak to, że świat istnieje i że Bóg istnieje" [36].

III. KOŚCIÓŁ

Dalsza analiza objawienia i wiary prowadzi do stwierdzenia stosowności powierzenia zbawczej doktryny i siły instytucji, wyposażonej w przywilej nieomylności w sprawach religijnych. „Nieomylność Kościoła jest środkiem zastosowanym przez miłosierdzie Stwórcy, celem zachowania religii w świecie i utrzymania w karbach owej wolności myśli, będącej w rzeczy samej jednym z naszych największych darów naturalnych, by ratować tę wolność od samobójczych nadużyć" [37].

Kościół, do którego Newman dotarł po wielu latach borykań i poszukiwań, wydał mu się jak port po burzliwej podróży morskiej. „Moje szczęście z tego powodu trwa nieprzerwanie do dziś" [38] — pisze Newman po 19 latach od konwersji. Wyznaje: „Kocham wszystko, co należy do niego — kocham jego Biblię, jego doktryny, jego obrzędy. Samo jego istnienie jest poezją" [39].

W parze z miłością idą głębokie studia, sięgające swymi przeczuciami do perspektywy II Soboru Watykańskiego, a w niektórych wypadkach nawet dalej. Kościół jest dla Newmana nie tyle organizacją ile żywym, rozwijającym się w historii organizmem, Ciałem Chrystusa. Znajdujemy u tego badacza w zarodku niemal całą postawę Konstytucji II Soboru Watykańskiego *O Kościele:* wspólnotowość ludu Bożego, kolegialność biskupów, konieczność wolnej dyskusji w Kościele bez ukrywania punktów spornych, potrzebę walki z nadmierną centralizacją, która sprawiała że „kamaryla rzymska przesuwała księży we wszystkie strony jak marionetki" [40].

---

[36] *Apologia*, s. 73.
[37] *Apologia*, s. 263.
[38] Tamże, s. 255.
[39] Newman J. H., *The Difficultes of Anglicans*. s. 253.
[40] *The Letters and Diaries of J. H. Newman*, London 1967, s. 415.

Newman odegrał ogromną rolę teoretyczną i praktyczną w przygotowaniu i podbudowaniu dialogu ekumenicznego. W swoich studiach rozwiewał uprzedzenia anglikańskie przeciw Kościołowi rzymskiemu, przeciw kultowi Maryi i świętych, przeciw nieomylności papieża. Wychodził z zasady, że „Kościół musi być przygotowany na konwertytów równie jak konwertyci na Kościół" — widział swoje zadanie raczej w tym przygotowaniu wzajemnego porozumienia niż w zdobywaniu konwertytów.

Niektóre myśli Newmana wybiegają naprzód poza formalne treści ostatniego Soboru. Mam tu na myśli szczególnie artykuł z pisma „Rambler" pt. *O konsultowaniu wiernych w sprawach doktryny* [41]. Newman przedstawia tam tezę, mogącą niejednego i dziś zaszokować: Ponieważ prawda objawiona żyje w umysłach milionów wiernych, powinni oni być konsultowani w sprawach doktrynalnych. W niektórych okresach, np. w okresie walki z arianizmem w IV w., „biskupi nie odegrali jako warstwa ludzi czy stan, w przeciwieństwie do laikatu, najpiękniejszej roli w trudnym okresie, jaki nastąpił po soborze (nicejskim). Lud katolicki, na całym obszarze chrześcijańskiego świata, był nieustępliwym szermierzem prawdy katolickiej, biskupi — nie. Oczywiście były wielkie i znamienite wyjątki... Patrząc jednak ogólnie, z szerokiej perspektywy historycznej, jesteśmy zmuszeni powiedzieć, że rządząca w Kościele warstwa zawiodła, a przodowali w wierze, gorliwości, odwadze i wytrwałości — rządzeni" [42].

Artykuł o konsultowaniu wiernych nasilił podejrzliwość Rzymu wobec autora — i jeszcze dziś, po przeszło stu latach, jego idea wprawia w zakłopotanie.

Przyjęła się natomiast powszechnie inna nowatorska idea Newmana: idea r o z w o j u d o k t r y n a l n e g o. Newman broni dwóch pozornie przeciwstawnych zasad: fundamentalnej tożsamości doktryny Kościoła dzisiejszego z Kościołem Apostołów i Ojców — oraz zasady rozwoju doktryny. „Jest to pogląd, że rozwój i ekspansja chrześcijańskiej wiary oraz odmiany, jakie towarzyszyły temu procesowi, są koniecznymi zjawiskami w zakresie każdej filozofii i organizacji, jaka bierze w posiadanie intelekt i serce, a władanie swe rozciągnęła daleko i szeroko... z natury umysłu ludzkiego wynika, iż dla pełnego zrozumienia i udoskonalenia wielkich idei potrzebny jest czas".

Ten fragment wyjęty jest ze wstępu do studium *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej* [43], w którym Newman analizuje pojęcie rozwoju idei („jako: krótszy lub dłuższy czasowo proces, dzięki któ-

[41] Tekst polski w: Guitton J., *Kościół współczesny*. Warszawa 1965, s. 45—81.
[42] Newman J. H., *Apendyks do Arian* (1871). Cyt. wg Guittona, dz. cyt., s. 82.
[43] Newman J. H., *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1957, s. 55.

remu aspekty idei otrzymują wzajmnie uzgodnienie i ukształtowanie, proces będący najpierw kiełkowaniem a następnie dojrzewaniem prawdy lub też pozornej prawdy na rozległej płaszczyźnie umysłowej" [44]), a następnie ustala i omawia historycznie siedem kryteriów zdrowego rozwoju idei: zachowanie typu, ciągłość zasad, zdolność asymilacji, konsekwencja logiczna, uprzedzenie przyszłego rozwoju, zachowanie tradycji, niewyczerpana energia.

Studia nad tym problemem były ostatnim etapem intelektualnej drogi Newmana do konwersji, doprowadziły go bowiem do wniosku, że w Kościele katolickim są zachowane wszystkie cechy charakterystyczne dla zdrowego rozwoju.

IV. ŻYCIE W BOGU

Poznanie rzeczywistości konkretnej a w szczególności Boga, włączenie się w życie Kościoła — to etapy zmierzające do najwyższego celu, jakim jest życie w Bogu. W tym streszcza się religia, to stanowi właściwe powołanie człowieka.

Już pierwsze przeżycie religijne 15-letniego Jana Henryka było głębokim odczuciem obecności Bożej, uświadomieniem wybrania do łaski i chwały wiecznej, a zarazem gotowością do odpowiedzi Bogu całym sercem i życiem. Newman zwierza się („choć czynię to z wielką niechęcią"), że już wtedy owładnęła nim myśl, że jest wolą Bożą, by prowadził życie samotne, w celibacie — i ta ofiara została podjęta z gotowością niezwykłą w kręgach anglikańskich.

Bóg działa od wewnątrz, kierując umysłem — i od zewnątrz przez pomoc Objawienia. Objawienie działa dwojako. Po pierwsze pomaga rozumowi, usuwając wątpliwości i trudności, otwierając nowe dziedziny prawdy nie tylko dla samej kontemplacji poznawczej, ale przede wszystkim dla życiowej czci i obcowania. Tak np. rozważa Newman, jak ludzie mogą w praktyce wchodzić w konkretny stosunek czci i pobożności z Ojcem, Synem i Duchem św., „bo ta cześć nie musi się dokonywać dokładnie w ramach pojęciowych, które zakładają przygotowanie umysłu", a „systematyczna nauka o Trójcy św. może być uważana za cień, jaki rzuca przedmiot pobożności uformowanej przez Biblię na rozważanie umysłowe" [45].

Po drugie — Objawienie to nie tylko system zdań, ale przede wszystkim udzielanie się Boga. Bóg ofiaruje nam w objawieniu swoją przyjaźń i świadczy słowami i czynem, że nas kocha. W swych kazaniach podkreśla Newman raz po raz wielki przy-

[44] Tamże, s. 63.

[45] Newman J. H., *The Arians of the Fourth Century*, London 1833, s. 184.

wilej chrześcijan: że w ich duszach mieszka przez łaskę Bóg w Trójcy św. Przeciw protestantom głosi Newman z naciskiem, że łaska to nie tylko „usprawiedliwienie przez wiarę". Z drugiej jednak strony ujęcie katolickie skłonne jest wpadać w jednostronne ujęcie łaski od zewnątrz jako daru, od wewnątrz jako przypadłości duszy (jakości). Dla Newmana to wydaje się niewystarczające: łaska to udzielanie się Boga, miłosna obecność Boga, to sam Bóg „zasiadający na tronie w naszym sercu", Bóg przemieniający to serce swą obecnością.

Osobowe, konkretne podejście do religii przejawia się u Newmana najdobitniej w sposobie mówienia o Chrystusie. Objawienie, to Chrystus wcielony, umęczony, zmartwychwstały. „Chrześcijaństwo, to nadprzyrodzona i dramatyczna historia: mówi nam kim jest jego Założyciel, ukazując Jego czyny" [46]. W kazaniach Newmana powtarza się nacisk na tajemnicę Krzyża i Zmartwychwstania Chrystusa — bo przez nie odsłania się nam w sposób konkretny niepojęta tajemnica Jego istoty.

To udzielenie się Bogu przemienia nas, o ile je przyjmiemy, o ile weźmiemy na serio naszą wiarę i jej wymagania. Kto chce mieć udział w życiu Chrystusowym, musi podjąć dla Niego ryzyko. Umiemy podejmować ryzyko dla zysku materialnego, licząc się z ewentualnością straty. „Ale co zaryzykowaliśmy dla Chrystusa? Co byłoby naszą stratą, zakładając (co jest wprawdzie niemożliwe), że obietnice Chrystusa nie spełniłyby się?" [47]

Ten fragment jest małym przykładem typowego apelu Newmanowskiego: we wszystkich kazaniach (które należą do arcydzieł rodzaju) zmierza on do wyrwania ludzi z bezwładu religijnego, chce ich pociągnąć do konkretnego przeżycia religii jako dziedziny nie mniej lecz bardziej rzeczywistej niż świat doczesny, materialny.

Życie liczące się z Bogiem na co dzień i na każdą godzinę wymaga umartwienia: „Zaparcie się siebie stanowi dowód tego, że bierze się religię na serio" — tak zatytułowane jest 5. kazanie w 1. tomie *Prostych kazań parafialnych*.

Ostatnim wyrazem nie jest jednak zaparcie się siebie, ale głęboka, pogodna szczęśliwość. Piękny fragment o niej z kazania o równowadze ducha brzmi jak wyznanie autobiograficzne: „Chrześcijanin żyje w głębokim, milczącym, ukrytym pokoju, którego świat nie widzi — jakby przy źródle w ustronnym, cienistym, trudno dostępnym miejscu. Spędza większą część czasu w samotności. Jego prawdziwe życie, to być pozostawionym sam na sam

[46] Newman J. H., *The Tamworth Reading Room*, s. 293.
[47] Newman J. H., *Plain and Parochial Sermons*, t. 1, London 1920, s. 300—301.

z Bogiem. Znajduje on radość w swej samotni, nigdy mniej samotny niż wtedy, gdy jest sam. Gdy w nocy złoży głowę na poduszce, wyznaje w obliczu Boga, z przepełnionym sercem, że nic mu nie brakuje i że obfituje we wszystko, bo Bóg jest dla niego wszystkim, nie odmówił mu nic z tego, co mógłby mu dać. To prawda, że czuje potrzebę większej wdzięczności, większej świętości — lecz myśl, że może mieć więcej, nie wprawia go w zakłopotanie lecz w radość. Jego pokoju nie zakłóca myśl, że pragnąłby być jeszcze bliżej Boga. Takim jest pokój chrześcijanina, gdy z prostym sercem i Krzyżem przed oczyma zwraca się i poleca się Temu, dla którego noc jest tak jasna jak dzień" [48].

Ks. Wiesław Gawlik

[48] Newman J. H., *Plain and Parochial Sermons*, t. 5, London 1920, s. 69—70.

Ks. WIESŁAW GAWLIK

POZNANIE BOGA PRZEZ SUMIENIE U NEWMANA

Sumienie w jego różnorodnych aspektach, funkcjach i powiązaniach — to hasło powracające nieustannie w myśli i dziełach Jana Henryka kard. Newmana. Jeden z nowo opublikowanych rękopisów, 22-stronicowa notatka zatytułowana: „Dowód teizmu" (*Proof of theism)* rzuca nowe, dokładniejsze światło na ujęcie głosu sumienia jako punktu wyjściowego w poznaniu Boga. Problem ten chciałbym ukazać na szerszym tle, by uwypuklić jego miejsce w całokształcie myśli Newmana.

I. BÓG OCZYWISTY DLA UMYSŁU

Tematem stojącym w ognisku zainteresowań całego życia Newmana jest Bóg. Aż dziwne, że dla tego subtelnego analityka poznania problem istnienia Boga nie łączy się z osobistą trudnością. Wprost przeciwnie: jego umysł jest tego rodzaju, że Bóg ukazuje mu się z większą oczywistością niż świat materialny.

W *Apologii* — sięgając retrospektywnie do wczesnej młodości — pisze o rozbudzeniu wiary religijnej w wieku lat 15; ta wiara „wpłynęła na utwierdzenie mnie w nieufności co do realności zjawisk materialnych i na spoczywanie w myśli o dwóch tylko istotach najważniejszych i świetlanie oczywistych: o sobie samym i o moim Stwórcy" [1].

W dalszym ciągu życia trwa ta niezachwiana nie tylko pewność ale i oczywistość. O decydującym okresie przed przejściem do Kościoła katolickiego pisze Newman: „Jeśli mnie zapytają, czemu wierzę w Boga, odpowiem, że dlatego iż wierzę w siebie, gdyż czuję, że jest niemożliwe wierzyć w moje własne istnienie (a tego faktu jestem zupełnie pewny) bez wierzenia także w istnienie

[1] Newman J. H., *Apologia pro vita sua*, tłum. St. Gąsiorowski, Kraków 1948, s. 31.

Tego, który żyje jako Osobowa, wszystko widząca, wszystko osądzająca Istota w moim sumieniu. Ośmielam się powiedzieć, że nie wyraziłem się filozoficznie poprawnie, ponieważ nie oddałem się studiom nad tym, co inni powiedzieli na ten temat; ale sądzę, że w tym, co mówię, jest sens silny i prawdziwy, dający się obronić" [2].

O stanie swego umysłu po przejściu na katolicyzm Newman mówi, że „nie ma do zapisania żadnych zmian i nie miał jakichkolwiek niepokojów umysłu... Było to jak przybycie do portu po rejsie wśród burz" [3]. Nie znaczy to, by nie dostrzegał trudności w Credo katolickim, ale, jak zaznacza: „Dziesięć tysięcy trudności nie tworzy jednej wątpliwości" [4]. I jako przykład podaje problem istnienia Boga: „Ze wszystkich punktów wiary istnienie Boga moim zdaniem jest otoczone największą trudnością, a jednak wrażone w nasze umysły z największą siłą" [5].

II. RACJE POWRACAJĄCEGO MOTYWU

Jeśli istnienie Boga jest dla Newmana tak oczywiste, pewne nie mniej niż pewność własnego istnienia, to dlaczego zagadnienie powraca jak refren od wczesnej młodości do najpóźniejszej starości?

Dostrzegam tu racje zarówno wewnętrzne: potrzeba analizy i uświadomienia sobie własnych przekonań — jak i zewnętrzne: poczucie odpowiedzialności za innych, gotowość do pomocy im w drodze, którą sam autor przeszedł.

Przeważały niewątpliwie racje wewnętrzne, gdyż Newman był typem o silnie zaakcentowanym egotyzmie, przeżywającym religię tak głęboko i tak na serio, że aż budziły się w nim obawy, czy inni zrozumieją jego postawy. W każdym razie nie chciał ich nikomu narzucać. „W tych dziedzinach badania (religia, metafizyka, etyka) egotyzm jest prawdziwą skromnością. W badaniu religijnym każdy z nas może mówić tylko za siebie, i za siebie ma prawo mówić. Jego własne doświadczenia wystarczą dla niego samego, ale nie może on mówić za innych: nie może stwierdzać praw ogólnych, może tylko dołożyć swoje własne doświadczenia do wspólnego skarbca faktów psychologicznych. Prawdziwa trzeźwość i skromność polega na tym, że człowiek nie żąda dla swych wniosków przyjęcia i potwierdzenia naukowego (którego nie da się nigdzie znaleźć), lecz że stwierdza, jakie są jego osobiste racje dla

2 *Apologia*, s. 216.
3 Tamże, s. 253.
4 Tamże, s. 256.
5 Tamże, s. 256.

wiary w naturalną i objawioną religię — racje, które uważa on za tak wystarczające, że myśli iż inni uznają je *implicite* lub uznaliby, gdyby uczciwie badali... W każdym razie jednak jego rzeczą jest mówić za siebie" [6].

III. SWOISTOŚĆ POSTAWY POZNAWCZEJ NEWMANA[7]

Jak ten egotyk ujmuje swój sposób poznania? Przedstawiając to należy pamiętać, że Newman nie jest typem filozofa ani teologa uniwersyteckiego, ale raczej przysłowiowym kotem, chadzającym własnymi drogami. Odrzucił zaproszenie na I Sobór Watykański w charakterze teologa: „Naprawdę i istotnie nie jestem teologiem. Teolog to ktoś, kto opanował teologię, kto umie powiedzieć, ile poglądów istnieje w każdej kwestii, którzy autorowie je wyznają i jaki pogląd jest najlepszy... na teologa składa się to i jeszcze sto innych rzeczy, których nie posiadam i nigdy nie będę posiadał [8].

Ten brak kompetencji typu erudycyjnego przejawia się w jeszcze wyższym stopniu w filozofii. Newman nie był tomistą — w czasach jego młodości i dojrzałości tomizm był zapoznanym kierunkiem nawet w sferach katolickich. Newman nie przechodził systematycznego treningu filozoficznego, jego lektury filozoficzne były wyrywkowe i przypadkowe. Jeśli chcemy, możemy go nazwać filozoficznym amatorem lub nawet dyletantem — ale był to dyletant genialny.

Nie można go wprost zaliczyć do jakiejś szkoły filozoficznej, można tylko wskazać pewne punkty styczne, powinowactwa duchowe. Pierwsze powinowactwo łączy Newmana z postawą, która przejawia się u Platona, św. Augustyna, Pascala. Jej cechami charakterystycznymi są: większy nacisk na intuicyjne ogarnianie prawdy niż na dowody dyskursywne, oraz akcent na rolę czynników pozaracjonalnych w poznaniu. Nie jest to irracjonalizm, lecz stwierdzenie, że poznaje cały człowiek, a nie abstrakcyjnie wyróżniony jego umysł. (Oczywiście mówię tu w ogromnym uproszczeniu.)

Drugie powinowactwo łączy Newmana z postawą myślicieli, których wytrwale i z pasją zwalcza — z idealistami angielskimi: Lockem, Berkeleyem, Humem. Czy paradoks? Nie. I chyba też nie zależność. Raczej przejaw swoistego *genius loci:* już od Jana z Salisbury w XII w. myśliciele angielscy są skłonni do empiryzmu, nachylającego się do idealizmu.

---

[6] Newman J. H., *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, Warszawa 1956, s. 330—31.

[7] Dokładniejsze przedstawienie tej postawy starałem się dać w *Newmanowskiej analizie poznania konkretnego i religijnego*, „Collectanea Theologica", R. 26: 1955, s. 493—536.

[8] Ward W., *The Life of J. H. Card. Newman*, London 1921, t. 2 s. 281.

Sam Newman jest daleki od idealizmu i subiektywnego realizmu, ale przyznaje się do utwierdzającej się od młodości nieufności co do realności zjawisk materialnych. Aby zaufać świadectwu zmysłów, musi powołać się na Boga: „(Przyjęcie istnienia Boga) tworzy podstawę zaufania do zmysłów, bo jeśli istnieje Bóg, a ja jestem Jego stworzeniem obdarzonym posłannictwem, to Bóg każe mi używać zmysłów — i przyjmuje to, co mi podają, jako pochodzące od Niego" [9].

Te powinowactwa nie mogą przesłaniać swoistości postawy Newmana dotyczącej poznania konkretnego stosowanego w religii. Podstawową rolę gra rozróżnienie poznania (pojmowania i przyświadczenia) k o n k r e t n e g o o d a b s t r a k c y j n e g o (w terminologii Newmana: *real — notional*, tłumaczą też: rzeczowe-pojęciowe). To rozróżnienie jest szczególnie ważne w religii: „Dogmat jest to sąd. Oznacza pojęcie lub rzecz... Dawać mu przyświadczenie rzeczowe, to akt religijny — pojęciowe zaś, to akt teologiczny" [10]. Te dwie strony mogą iść ze sobą w parze, ale mogą też rozdzielić się częściowo: „Teologia może istnieć jako samodzielna nauka, ale religia nie może zupełnie obejść się bez teologii" [11].

W poznaniu abstrakcyjnym możemy posługiwać się z dobrymi wynikami logiką — ale wtedy nie dosięgamy rzeczywistości konkretnej: „Logika częściowo odnosi sukces a częściowo zawodzi z powodu fałszywości pierwotnego założenia, że słowami można wyrazić adekwatnie wszystko, co człowiek myśli [12]. Ale „myśl jest zbyt subtelna i różnorodna, jej źródła są zbyt dalekie i ukryte, jej droga jest zbyt osobista, delikatna i zawiła, jej przedmiot zbyt rozmaity i złożony, by móc jej narzucić pęta jakiegokolwiek języka, choćby najsubtelniejszego i najprecyzyjniejszego" [13]. Stąd wniosek: „W sprawach konkretnych dowód (ścisły: *demonstration*) jest niemożliwy" [14].

Jaka więc jest droga do przyświadczenia konkretnego? Jest to droga spontaniczna, ukryta, jakby „instynktowna" (nazwa samego Newmana). „Te drogi umysłu są niezbadane, trudne do wyśledzenia" [15]. Ujęcie tego ukrytego procesu w słowa jest nieadekwatne, ma charakter raczej obrazowy, analogiczny. Może ten proces być porównany do metody przybliżania się do granicy

[9] Boekraad A. J., Tristram H., *The Argument from Conscience to the Existence of God according to J. H. Newman*, Louvain 1961, s. 122.

[10] Newman, *Logika wiary*, s. 102.

[11] Tamże, s. 119.

[12] Tamże, s. 234.

[13] Tamże, s. 250.

[14] Ward, dz. cyt., t. 2 s. 276.

[15] Newman J. H., *Zur Philosophie und Theologie des Glaubens*, tłum. M. Hoffmann, Mainz 1940, t. 2 s. 175.

w matematyce, ale częściej ucieka się Newman do opisania go jako nagromadzenie niezależnych prawdopodobieństw, które łącznie stanowią jakby „linę splecioną z włókien, słabych z osobna, lecz razem tak mocnych, jak żelazna sztaba. Sztaba obrazuje tu matematyczny, ścisły dowód, lina zaś obrazuje dowód moralny, który jest zbiorem prawdopodobieństw, z osobna niewystarczających do pewności, lecz w sumie nieodpartych. Człowiek, który by mówił: nie mogę zaufać linie, muszę mieć sztabę żelazną, byłby w pewnych okolicznościach nieracjonalny i nierozsądny" [16].

Ta droga do prawdy i pewności przez kumulację prawdopodobieństw jest jedyną w sprawach religijnych: „Ten, który nas stworzył, chciał, byśmy w matematyce dochodzili do pewności przez ścisłe dowody, ale w badaniu religijnym powinniśmy dochodzić do pewności przez nagromadzenie prawdopodobieństw" [17]. Toteż o sobie mówi Newman: „Wierzyłem w Boga na podstawie prawdopodobieństwa, wierzyłem w chrześcijaństwo na podstawie prawdopodobieństwa i wierzyłem w katolicyzm na podstawie prawdopodobieństwa" [18]. Jest to prawdopodobieństwo specjalnego rodzaju, kumulatywne, transcendentne, ale mimo to prawdopodobieństwo.

Jak rozumieć to pojęcie? Dziś słowo to oznacza niemal wyłącznie prawdopodobieństwo matematyczne: *Wielka Encyklopedia Powszechna* podaje wprost określenie: „Prawdopodobieństwo: liczbowe wyrażenie oceny możliwości pewnego zdarzenia" [19] jako jedyne — dopiero uzupełnienie artykułu dodaje odmienne znaczenie prawdopodobieństwa: psychologiczne: stopień pewności, z jakimś ktoś uznaje pewne zdanie, oraz logiczne (metodologiczne): stopień pewności, z jakim mamy prawo uznać jakieś zdanie na podstawie innego, prawomocnie uznanego zdania.

Newmanowi chodzi o to ostatnie znaczenie: metodologiczne. Prawdopodobieństwo tego rodzaju występuje tam, gdzie 2 zdania są ze sobą powiązane w sposób nie dający się adekwatnie zanalizować. Nie można wtedy zastosować wprost formuł logicznych, uprawniających do wniosków nieodpartych (dedukcyjnych). Byty konkretne — jak wspomniałem — nie dadzą się adekwatnie zanalizować w słowach, a to uniemożliwia przeprowadzenie ścisłego dowodu. Jeżeli jednak skumulujemy rozumowania prawdopodobne, niezależne od siebie, to możliwość błędu redukuje się aż przekroczy dolny próg uprawniający do trwania w zawieszeniu sądu. Siła argumentów prawdopodobnych nie tyle dodaje się ile

[16] Ward, dz. cyt., t. 2 s. 43.
[17] Newman, *Apologia*, s. 217.
[18] Tamże, s. 217.
[19] *Wielka Encyklopedia Powszechna*, t. 9 s. 398, art. *Prawdopodobieństwo*.

mnoży — i praktycznie argument zasługuje na uznanie nie mniej niż argument dedukcyjny (lina — sztaba), tzn. byłoby nierozsądne wstrzymywać się od uznania sądu — a w sprawach życiowych byłoby to nawet karygodne.

Chciałbym tu zauważyć, że metodologia współczesna traktuje argumenty na istnienie Boga jak rozumowanie redukcyjne, tj. szukanie założenia, z którego wynikają wnioski już dane. O ile rozumowanie dedukcyjne jest formalnie niezawodne, to rozumowanie redukcyjne jest formalnie nie-niezawodne: sama jego forma nie gwarantuje prawdziwości, trzeba dopiero wnikać w każdorazową treść. Między „formalną nie-niezawodnością w dzisiejszym sensie a newmanowskim prawdopodobieństwem zachodzi bardzo bliska zbieżność, jeśli nie intencjonalna identyczność.

Egotyzm, będący „prawdziwą skromnością w sprawach religijnych" każe Newmanowi przy określeniu swojej drogi do wiary, jako prowadzącej przez prawdopodobieństwa, zaznaczyć: „Stwierdzam stan faktyczny, a nie bronię go; i jeśli ktoś powie wobec tego, że nawróciłem się w niewłaściwy sposób, nie mogę teraz nic na to poradzić" [20].

Cała droga intelektualna jest tylko przesłanką wiary religijnej. Nawet jeśli pominiemy uprzedzający i towarzyszący wpływ łaski Bożej, rzetelna wiara jako akt intelektualny jest „taką, która dokonuje się w określonym stanie moralnym" [21].

Ta swoista postawa Newmana wydaje się prowadzić do krytycyzmu, niemal do sceptycyzmu: „Istnienie Boga jest tak pewne dla mnie, jak pewność mojego własnego istnienia, choć kiedy próbuję ułożyć rację tej pewności w formę logiczną, natrafiam na trudność nadania im zadowalającej postaci formalnej" [22]. Dowody na istnienie Boga wykazują według Newmana liczne braki formalne i „można przeciw tej tezie wytoczyć zarzuty, na które trudno odpowiedzieć wystarczająco, pytania, na które nie da się odpowiedzieć i tajemnice, których nie da się pojąć ani wyjaśnić... Wprawdzie nie można znaleźć niczego, co by dowód pozbawiało siły, ale da się znaleźć wiele, co może wprowadzić w zakłopotanie i pozornie (choć bez rzeczywistej racji) usprawiedliwiać wątpienie" [23]. „Gdyby miało się przyjmować wiarę tylko na mocy dostatecznych racji rozumowych, to religia zniknęłaby ze świata" [24].

Nie jest to jednak sceptycyzmem lecz rozróżnieniem zdolności

---

[20] Newman, *Apologia*, s. 217.

[21] Newman, *Zur Philosophie u. Theologie des Glaubens*, t. 1 s. 84.

[22] Newman, *Apologia*, s. 258.

[23] Newman, *Zur Philosophie und Theologie des Glaubens*, t. 1 s. 300.

[24] cyt. wg E. Przywara, *Ringen der Gegenwart*, s. 819. Przywara cytuje listy Newmana nie wydane wówczas.

rozumu w teorii od jego skłonności do błędu w konkretnym działaniu: „Wcale nie mam zamiaru zaprzeczać, że prawda jest realnym przedmiotem naszego rozumu a brak jej osiągnięcia jest winą przesłanki albo procesu; lecz nie mówię tu o prawym rozumie lecz o rozumie działającym faktycznie i konkretnie w upadłym człowieku. Wiem, że nawet rozum nie wspomagany (przez łaskę) działając poprawnie prowadzi do wiary w Boga, w nieśmiertelność duszy i w przyszłą zapłatę; ale rozważam władzę rozumu faktycznie i historycznie, a z tego punktu widzenia chyba nie mylę się mówiąc, że ma on wprost tendencję do niewiary w sprawach religijnych. Żadna prawda, jakkolwiek święta, nie może się ostać przeciw niemu na dłuższą metę, a stąd w świecie pogańskim w czasach przyjścia naszego Pana ostatnie ślady wiedzy religijnej poprzednich wieków prawie zanikały w tych częściach świata, w których intelekt był czynny i miał wolne pole do działania" [25].

Ta obserwacja znajduje bardzo bliski odpowiednik w tekście *Summy contra Gentiles* I, 5: „Gdyby tylko droga rozumowa stała ludziom otworem dla poznania Boga, to rodzaj ludzki pozostałby w największych ciemnościach niewiedzy, gdyż to poznanie zdobyliby tylko nieliczni, a i ci po długim dopiero czasie".

Z ogólnych zasad poznawczych Newmana wynika jego nietypowe w świecie katolickim stanowisko wobec dróg naturalnego poznania Boga.

IV. DROGI NATURALNEGO POZNANIA BOGA

„Są trzy drogi, których natura dostarcza nam dla poznania Boga, mianowicie nasz własny umysł, głos ludzkości i bieg świata [26].

Odwróćmy porządek, poczynając od trzeciej drogi jako najsłabszej w ocenie Newmana

a — „Układ i przebieg zdarzeń świata. Jeżeli ten ustalony porządek rzeczy, w którym się znajdujemy, ma Stworzyciela, to na pewno musi coś mówić o Jego woli w jej ogólnych zarysach i głównych nakazach" [27].

Ta zasada, to znane, przyjęte w Kościele katolickim twierdzenie dogmatyczne, „że Bóg, początek i cel wszystkich rzeczy, może być z rzeczy stworzonych poznany z pewnością za pomocą naturalnego światła rozumu" [28] „i nawet udowodniony przez widzialne dzieła

[25] Newman, *Apologia*, s. 260.
[26] Newman, *Logika wiary*, s. 334.
[27] Tamże, s. 339.
[28] Sobór Watykański I, DBU 1785.

stworzenia jako przyczyna przez skutki" [29], przy czym oba sformułowania powołują się na List do Rzymian 1,20: „Niewidzialne Jego (Boga) rzeczy, nawet wiekuista moc Jego i bóstwo od stworzenia świata przez dzieła Jego dla umysłu widzialnymi się stały".

Zacytowałem tę zbieżność, by tym silniej uwydatniła się odrębna postawa Newmana. Bieg świata na pewno winien coś mówić o Bogu — ale dla Newmana świat o Bogu m i l c z y: „Gdy przystąpimy do zastosowania tej zasady — pierwszym uczuciem, jakiego doznamy, będzie uczucie zaskoczenia i (powiedziałbym) przerażenia, że Jego panowanie nad tym żywym światem jest tak pośrednie, a jego działanie tak niewyraźne... To, co tak silnie i boleśnie uderza umysł, to n i e o b e c n o ś ć Boga (jeśli wolno mi tak powiedzieć) w Jego własnym świecie" [30]. Pisząc ten ustęp w *Logice wiary* Newman odwołuje się do jeszcze silniejszych słów z *Apologii:* „Świat wydaje się po prostu zadawać kłam tej wielkiej prawdzie, której cała moja istota jest tak pełna... Gdybym popatrzył w zwierciadło i nie zobaczył mej twarzy, miałbym ten sam rodzaj uczucia, jakie rzeczywiście mnie nawiedza, kiedy spoglądam na ten żyjący i zapracowany świat i nie widzę w nim odbicia jego Stwórcy... Gdyby nie ten głos, mówiący tak jasno w moim sumieniu i sercu, byłbym, gdy spoglądam na świat, ateistą lub panteistą czy politeistą" [31].

Czy ma to oznaczać, że Newman sprzeciwia się nauce Kościoła? Weźmy tu pod uwagę, że sformułowania Newmana pochodzą sprzed I Soboru Watykańskiego, a nadto fakt, że zgodnie ze swoją zasadą egotyzmu jako właściwej skromności w sprawach religii Newman dodaje:

„Mówię tylko za siebie; jestem daleki od zaprzeczania rzeczywistej sile argumentów dowodzących istnienia Boga, wyciągniętych z ogólnych faktów (świata), ale te ani mnie nie rozgrzewają ani nie oświecają" [32].

b — G ł o s l u d z k o ś c i — to obrządki i praktyki religijne w różnych epokach i u różnych ludów. Mówią one o Bogu, ale przede wszystkim od ciemnej strony, od strony poczucia grzechu i potrzeby zadośćuczynienia. Bóg jawi się jako Stworzyciel i Sędzia. Jaśniejszą stroną jest nadzieja osiągnięcia stanu lepszego od teraźniejszego.

W ostatecznym rachunku ten głos ludzkości jest kumulatywnym głosem sumienia — cały ciężar argumentacji Newmana spada na trzecią drogę: poprzez „naszego wielkiego wewnętrznego nauczy-

[29] Przysięga antymodernistyczna, DBU 2145.
[30] Newman, dz. cyt., s. 339/40.
[31] Tenże, *Apologia*, s. 258.
[32] Tamże, s. 258.

ciela religii" [33], jakim jest sumienie, które dla Newmana jest „bliższe niż jakikolwiek inny środek poznania" [34]. To temat, który przewija się w różnych wariantach przez całe życie twórcze Newmana.

V. PIERWSZE NAWROTY TEMATU SUMIENIA

Rok 1830. 29-letni proboszcz kościoła uniwersyteckiego w Oxfordzie i wykładowca głosi kazanie na temat *Wpływ religii naturalnej i objawionej*. Istotną zasadę religii naturalnej widzi w sumieniu. „Pojęcie sumienia zakłada odniesienie między duszą i czymś, co jest poza nią a nawet więcej: ponad nią; odniesienie do doskonałości, jakiej dusza sama nie posiada i do Trybunału, nad którym nie ma mocy... Mamy tu od razu elementy systemu religijnego, gdyż czymże innym jest religia jak nie systemem stosunków między nami i tą najwyższą potęgą, która domaga się naszego stałego posłuszeństwa?" [35].

Rok 1849. Newman, od 4 lat katolik, od 2 lat ksiądz i oratorianin, głosi kazania adresowane łącznie do katolików i anglikanów (praktyczny prekursor ekumenizmu), wśród nich kazanie o *Tajemnicach natury i łaski* (nr 13). Wraca w nim znowu do świadectwa sumienia o Bogu: „Każdy człowiek przyjmuje tezę o istnieniu Boga jako prawdę podstawową i konieczne założenie. Ta prawda jest nie tyle dowodzona ile wrażona nieodparcie umysłowi jako prawda, której nie myśli ani nie może podać w wątpliwość, tak wielorako i przebogato świadczy o niej doświadczenie i sumienie każdej jednostki... Jeśli jest cokolwiek prawdziwego i boskiego, to jest tym głos naszego sumienia, a twierdzenie przeciwne byłoby czymś straszliwym" [36].

Rok 1864. W najsławniejszej i najpopularniejszej książce Newmana: *Apologia pro vita sua* (czyli „Historii moich przekonań religijnych") o sumieniu jest mowa kilkakrotnie — jak to wyżej wspomniałem — jako o gwarancji niewzruszonej pewności i oczywistości Boga.

VI. UJĘCIE W «LOGICE WIARY»

Wśród dzieł opublikowanych za życia Newmana najbardziej rozbudowana forma ujęcia sumienia jako drogi do poznania Boga znajduje się w *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* wyda-

33 Newman, *Logika wiary*, s. 334.
34 Tamże, s. 334.
35 Tenże, *Zur Philosophie u. Theologie des Glaubens*, t. 2 s. 13.
36 Tamże, t. 1 s. 299/300.

nym w r. 1870 („Szkic pomocniczy dla gramatyki przyświadczenia" — ten tytuł polski tłumacz ks. Boharczyk przerobił na *Logikę wiary*).

Zastanawiając się nad możliwością konkretnego poznania religijnego Newman zapytuje: „Czy mogę wierzyć tak, jakbym widział?" [37] Przyznaje, że na pierwszy rzut oka wydaje się, że odpowiedź musi być negatywna. Ale — Newman wychodzi od analizy poznania świata materialnego: poznajemy jego przedmioty przez nasze zmysły, które przecież ukazują nam zjawiska. Zjawiska są nieadekwatne wobec rzeczy, ale dzięki prawu naszej natury wiążemy te zjawiska lub wrażenia z substancjami zewnętrznymi.

„Ta rola, którą zmysły bezpośrednio spełniają, jeśli chodzi o stworzenia, przypada pośrednio pewnym naszym zjawiskom duchowym, jeżeli chodzi o Stworzyciela. Te zjawiska znajdują się w poczuciu moralnego obowiązku... Od zdolności postrzegania, które utożsamia głos sumienia z odgłosem, lub, że tak powiem, echem zewnętrznego upomnienia, przechodzimy do pojęcia najwyższego Władcy i Sędziego" [38].

Newman zastrzega się, że nie ma zamiaru dowodzić na tym miejscu istnienia Boga w sposób dokładniejszy, szkicuje tylko, „gdzie szuka tego dowodu" [39].

Pierwszą zasadą, którą zakłada bez dowodu, jest: że z natury mamy sumienie. Jego dwa aspekty to reguła dobrego postępowania — i sankcja tego postępowania. Ten aspekt drugi jest i pierwotny i najbardziej autorytatywny.

Drugim krokiem jest stwierdzenie, że „sumienie ma ścisły związek z naszymi uczuciami i afektami" i to uczuciami typu odnoszącego się do osób: „Przedmioty nieożywione nie potrafią poruszyć naszych uczuć, te bowiem pozostają w związku z osobami" [40].

Trzeci etap: „Jeżeli odczuwamy odpowiedzialność, wstyd, strach przy przekroczeniu głosu sumienia, to wynika z tego, iż jest ktoś, przed kim jesteśmy odpowiedzialni, kogo wstydzimy się, kogo wymagań wobec nas boimy się... Te nasze uczucia są tego rodzaju, że wymagają jako swej przyczyny sprawczej istoty rozumnej" [41].

Wreszcie etap ostatni: Tej przyczyny sprawczej nie możemy zaliczyć do świata widzialnego — wobec tego „przedmiot, ku któ-

37 Newman, *Logika wiary*, s. 105.
38 Tamże, s. 106.
39 Tamże, s. 107—111.
40 Tamże, s. 110.
41 Tamże, s. 110—111.

remu skierowane jest jego postrzeganie, musi być nadprzyrodzony i Boski" [42].

Przedstawiłem wywody Newmana skrótowo, by uwydatnić ich logiczny schemat, uwikłany w książce w mistrzowską artystycznie prozę. To uwikłanie potwierdza deklarację Newmana, że nie ma zamiaru przeprowadzać na tym miejscu formalnego dowodu, rysuje tylko jego zarys jako środek pomocniczy dla ukazania „w jaki sposób pojmujemy Boga nie tylko jako pojęcie lecz jako rzeczywistość" [43]. Zamiarem autora jest tu wyjaśnić, jak dochodzimy do idei Boga i dajemy przyświadczenie rzeczowe zdaniu, że On istnieje.

W wyżej przedstawionym wywodzie znajdujemy nawet ocenę deprecjonującą wartość linii argumentacyjnej: „Sumienie nie polega na sobie samym, lecz n i e p e w n i e sięga do czegoś poza sobą i n i e j a s n o dostrzega dla swych decyzji sankcję wyższą od siebie" [44]. „Niepewnie" i „niejasno" — gdy innym razem, np. w *Apologii* autor mówi o „głosie mówiącym tak jasno w moim sumieniu" [45] lub „że jest niemożliwe wierzyć w moje własne istnienie bez wierzenia także w istnienie tego, który żyje jako istota osobowa, wszystko widząca, wszystko osądzająca w moim sumieniu" [46].

Czy to sprzeczność? Na tle samych tekstów wydanych przez Newmana za życia, odpowiedzi trzeba by szukać w domysłach, koniekturach: że atrybuty niepewności i niejasności dotyczą pierwszego etapu badania sumienia. W miarę, jak jest się posłusznym sumieniu, „jego nakazy stają się jaśniejsze, ich zakres szerszy i ono samo poprawia i uzupełnia przypadkowe słabości swych początkowych wskazań" [47], tak, że sumienie uczy nas nie tylko tego, że Bóg jest, lecz także, czym jest, przede wszystkim, że jest on naszym Sędzią. „Specjalnym przymiotem, pod którym sumienie przedstawia Go nam, któremu podporządkowuje wszystkie inne przymioty, jest sprawiedliwość, ściślej sprawiedliwość karząca" [48].

Ale — powtarzam — to domysły, opierające się na uzupełnianiu jednych wypowiedzi innymi. Do niedawna nie mieliśmy pełniejszego tekstu Newmana na temat argumentacji z sumienia. W 1961 r. ukazał się w obszernym opracowaniu tekst manuskryptu Newmana pt. *Dowód teizmu* (*Proof of Theism* — byłoby lepiej

42 Newman, *Logika wiary*, s. 111.
43 Tamże, s. 107.
44 Tamże, s. 109.
45 Newman, *Apologia*, s. 258.
46 Tamże, s. 216.
47 Newman, *Logika wiary*, s. 335.
48 Tamże, s. 335.

tłumaczyć: „Argument" — bo Newman, podobnie jak św. Tomasz, słowa „dowód" używa sensu lato, na wszelkie rodzaje uzasadnień).

VII. NOWO OPUBLIKOWANY TEKST «DOWÓD TEIZMU»

Jest to szkic, liczący 22 stronice, datowany 7 listopada 1859 — a więc napisany jednym rzutem, w jednym dniu. Notatki marginesowe (a jest ich około 40, różnej długości, w sumie nie mniej niż objętość samego rękopisu) noszą daty z różnych lat późniejszych aż do 1877.

Na początku autor podaje myśl przewodnią argumentacji: „Mam w mym umyśle pewnego rodzaju poczucie, które nazywam sumieniem. Gdy je analizuję, uświadamiam sobie, że zawiera ono w sobie ideę Ojca i Sędziego" [49].

Kolejne etapy rozumowania:

1 — Punkt wyjścia: „Jestem świadom mego własnego istnienia" (s. 103) — i to istnienia złożonego, w którym mogę wyróżnić różne aspekty. To istnienie własne i jego aspekty są poza wszelkim powątpiewaniem.

2 — Wśród aspektów mojego istnienia, jak rozumowanie, pamięć, czucie — jest też s u m i e n i e. Może ono być rozumiane w sensach: 1) jako sankcja postępowania (że przekraczam lub nie przekraczam prawa), 2) jako reguła postępowania (że prawo mówi to i to). Newman rozważa sumienie przede wszystkim w pierwszym z tych znaczeń. O ile bowiem mogę zmienić przekonania co do treści prawa, to pojęcie i świadomość sankcji pozostaje. Ta sankcja sumienia, aprobata lub dezaprobata, jest jednym ze zjawisk (przejawów) mojego istnienia — wg Newmana jest pewniejsza niż dane zmysłowe.

3 — Sumienie zakłada odniesienie między duszą a bytem poza duszą i ponad duszą.

Newman odwołuje się tutaj do swoich dawniejszych wypowiedzi. Fragmenty z *Kazań uniwersyteckich* cytowałem wyżej. Z *Kazań na różne okazje* przepisuję fragment: „Samo istnienie sumienia prowadzi nasze umysły do Istoty zewnętrznej wobec nas samych i wyższej od nas... Samo jego istnienie wyrywa nas z nas samych i każe nam szukać w wyżynach i głębokościach Tego, którego jest głosem. Jak światło słoneczne implikuje, że słońce jest na niebie, jak pukanie w nocy do naszych drzwi implikuje obecność w ciemnościach za drzwiami kogoś, kto prosi o wpuszczenie, tak

[49] Boekraad A. J., Tristram H., *The Argument from Conscience to the Existence of God according to J. H. Newman*, Louvain 1961, ss. 205. W streszczeniu rękopisu odnośniki do stron tej książki podam w nawiasach przy odpowiednich cytatach w tekście.

ten Głos (sumienia) w nas nie tylko poucza nas, lecz z konieczności wznosi nasze umysły do idei niewidzialnego Nauczyciela" (s. 115/6). Z powieści *Callista* włączony jest do rękopisu fragment: „Czuję Boga wewnątrz mego serca, czuję, że ja znajduję się w Jego obecności. On przemawia do mnie: Rób to, nie rób tamtego. Możesz mi mówić, że ten dyktat jest tylko prawem mojej natury, jak radość czy smutek. Nie, to jest echo osoby mówiącej do mnie. Nic mnie nie przekona, że ten głos nie pochodzi ostatecznie od osoby zewnętrznej. On niesie w sobie dowód swego boskiego pochodzenia. Moja natura odnosi się do niego jako do osoby. Gdy go słucham, czuję zadowolenie; gdy nie słucham, czuję dotkliwy ból — tak właśnie, jak gdy sprawię radość lub też obrażę czcigodnego przyjaciela... Echo zakłada głos — głos mówcę. Tego Mówcę kocham i lękam się Go" (s. 116). Słowem: sumienie jest „uznaniem zobowiązania, zawierającym w sobie ideę zewnętrznej istoty zobowiązującej" (s. 117).

Ten etap nie jest, ściśle biorąc, rozumowaniem, przechodzeniem od twierdzenia do twierdzenia, lecz analizą swoistości tego poczucia, które nazywamy sumieniem.

W tej analizie Newman zwraca szczególną uwagę na „emocjonalność" sumienia. Odwołuje się tu do *Logiki wiary:* „Poczucie jest analogiczne lub podobne do tego, które żywimy w ludzkich sprawach wobec osoby, którą obraziliśmy lub której podobaliśmy się — wobec osoby ojca lub szanownego zwierzchnika. Tak, że rozważając to pouczenie umysł słusznie dochodzi do wniosku, że przedmiotem tego poczucia jest niewidzialny ojciec" (s. 118).

4 — „Ten niewidzialny Ojciec ma z konieczności pewne atrybuty, które należą do pojęcia Boga: jest On niewidzialny, przenika serca, wie wszystko o człowieku, jest wszechmogący" (s. 118/119).

Podsumowanie jest dokonane w formie hipotetycznej: „Jeśli moja (nasza) wiedza o moim (naszym) istnieniu jest osiągana przez świadomość myślenia; jeżeli następnie myślenie włącza jako jeden ze sposobów sumienie (jako poczucie imperatywnego, przymuszającego prawa); jeżeli wreszcie to poczucie (przy refleksji) pociąga za sobą uznanie Istoty Bożej — to znaczy, że uznanie Boga wynika z uznania mego własnego istnienia" (s. 119).

VIII. OCENA ARGUMENTACJI NEWMANA

Starając się ocenić wywody Newmana, zapytajmy najpierw, jak ocenia ich wartość sam autor.

Co do rodzaju — uważa je nie tylko za argumentację słuszną, ale także za bardzo trafną i właściwą dla ludzi współczesnych.

Według niego: 1 — jest to argument wspólny dla wszystkich niezależnie od wieku i wykształcenia, bo dokonuje się on w skróconej formie i bezwiednie (implicite) w każdej duszy, jego rozumienie nie wymaga ani specjalnego wykształcenia ani znajomości chrześcijaństwa; 2 — jest on ściśle związany z życiem praktycznym, sięga do sedna rzeczy, a nie jest łańcuchem abstrakcyjnych sądów snutych przez sam intelekt.

A co sądzi Newman o formie logicznej omawianego wyżej rękopisu? Bezpośrednio Newman takiej oceny nie daje, mamy jednak prawo wyprowadzić pewne wnioski.

1 — Już wyżej było omówione przekonanie Newmana, że w sprawach konkretnych ścisły dowód jest niemożliwy, droga do prawdy prowadzi przez nagromadzenie prawdopodobieństw. W szczególności w religii gra dużą, decydującą rolę przygotowanie serca i decyzja woli: „Nie ma nikogo, kto byłby pewny prawdy religijnej, ponieważ ma na nią ścisłe dowody. Każdy wierzy aktem woli, rozkazującej rozumowi wierzyć absolutnie, poza oczywistość dowodową" [50].

Nie możemy wobec tego w omawianej argumentacji szukać więcej niż Newman uważa za realnie możliwe, dowodu niezbitego, przeciw któremu nie można by wysunąć żadnych zarzutów.

2 — Czy jednak argument ten osiąga doskonałość, uznaną za możliwą realnie przez Newmana?

Nie będzie chyba błędem stwierdzenie, że sam Newman — implicite — nie przypisywał argumentowi tej doskonałości. Utrzymywał — przez całe życie — że punkt wyjścia i zasada jest słuszna. Lecz przyjrzyjmy się jego odniesieniu do własnego rękopisu. Widocznie uważał go za cenny, skoro wpisał tekst starannie do solidnej księgi grubości 5 cm, oprawnej w skórę, zapisywanej tylko prawostronnie, by pozostawić lewe strony na dopiski. Przyjrzyjmy się tym glossom.

a) Oto u dołu karty zawierającej spis rzeczy autor dopisuje: „Tego, co tu piszę, nie twierdzę dogmatycznie lecz kategorycznie [51]. I nie mam zamiaru opracowania tego w formie zdatnej do druku". To drugie zdanie, zaczynające się od: „I have not any idea" — można też tłumaczyć: „Nie wiem, jak nadać temu formę zdatną do druku". Wydaje mi się, że to drugie tłumaczenie jest bliższe intencji Newmana.

---

[50] Newman, *Essay on the Development of Christian Doctrine*, London 1909, s. 327.

[51] Boekraad, Tristram, *The Argument...* s. 90. „Kategorycznie" w terminologii Newmana znaczy: „Nie na pewno, jako przypuszczenie, poszukiwanie".

b) Przy końcu rękopisu, po podsumowaniu, jest deklaracja: „Tak kończę z a r y s tego, co muszę, lub będę musiał lub powinien bym opracować w formie dłuższej i ściślejszej..." [52] Więc sam autor uznaje to za zarys, domagający się lepszego opracowania. Lekką melancholią tchnie gradacja: muszę — będę musiał — powinien bym: niejako już przy końcu pisania autor daje wyraz wątpliwości, czy kiedykolwiek będzie zdolny do takiego zadowalającego go samego opracowania.

c) Tekst datowany 7. XI. 1859 ma liczne (ok. 40) dopiski na marginesach lub na lewych pustych stronach. Niektóre z nich (w sumie 15) noszą daty różnych dni z lat: 1860, 1861, 1864, 1865, 1868, 1877. Znaczy to, że w ciągu co najmniej 18 lat Newman wracał wielokrotnie do tekstu, poprawiał, uzupełniał, gromadził dokumentację powołującą się na wielu autorów — by znów rękopis odłożyć.

d) Wreszcie — po lewej stronie pierwszej karty jest dopisek: „Tego, co tu napisałem, nie twierdzę dogmatycznie lecz kategorycznie, tzn. jako poszukiwanie; nie mam też dość zaufania do tego, co wysunąłem, by zgodzić się na publikację" [53]. Dopisek uczyniony niemal nieczytelnym pismem, nosi datę 24. IX. 1888. 88-letni starzec, niespełna dwa lata przed śmiercią, świadom (najprawdopodobniej), że to już jego ostatnia uwaga na temat zaprzątający go przez co najmniej 60 lat, stwierdza, że nie udało mu się ująć problemu w formie dojrzałej i zadowalającej jego samego.

Można dojrzeć pewną analogię z życia Newmana: Problemy poznania konkretnego nurtowały jego umysł co najmniej przez 40 lat, ujął je prowizorycznie w młodych latach w *Kazaniach uniwersyteckich*, wracał do nich niejednokrotnie, wciąż niezadowolony, wciąż czekający na skrystalizowanie w umyśle — aż wreszcie w krótkim czasie nadał im wykończoną artystycznie i filozoficznie postać w *Logice wiary*, którą Erich Przywara nazywa „Organonem poznania religijnego" [54]. — Problem poznania Boga przez sumienie przechodził analogiczne koleje początkowe — ale olśnienie nie nadeszło, względnie nadeszło w innym sensie, wyrażonym w napisie, jaki Newman sam zaprojektował na swój grób: „Ex umbris et imaginibus in veritatem" — „Z cieni i obrazów do prawdy".

3 — Newman krytycznie odnosił się do formy własnego rozu-

[52] Tamże, s. 122.
[53] Tamże, s. 89.
[54] Przywara E., *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, Muenchen und Berlin 1927, s. 80.

mowania — ale aprobował zasadę i punkt wyjścia. Czy to przekonanie autora ostoi się przy badaniu krytycznym?

Ks. Granat w *Teodycei* analizuje argumentację typu newmanowskiego pod nazwą „dowodu z praw moralnych i głosu obowiązku" [55]. Pominę krytykę argumentacji z praw moralnych, bo tę stronę sumienia Newman sam uważa za słaby punkt wyjścia i nie odwołuje się do niej.

Głos obowiązku w sumieniu jest przez wielu krytykowany jako punkt wyjścia argumentacji. Główne linie krytyki są następujące:

a) Kategoryczny imperatyw obowiązku jest aprioryczną i formalną koniecznością ludzkiej osobowości — tak twierdzi Kant. Ale tenże Kant przyjmuje, że sensowność imperatywu kategorycznego zakłada jako postulaty: wolność woli, nieśmiertelność duszy i istnienie Boga. Jeśli nawet nazwie to drogą rozumu praktycznego, niedostępną dla rozumu teoretycznego — to nie widać tu sprzeczności ze stanowiskiem Newmana, raczej zbieżność z jego koncepcją poznania abstrakcyjnego i konkretnego. A linia myślowa Kanta potwierdza, że głos sumienia (imperatyw kategoryczny) zakłada istnienie Boga.

b) Głos obowiązku jest skutkiem wychowania i nacisku społecznego, czymś w rodzaju odruchu warunkowego (utylitaryzm, socjologizm, freudyzm, behawioryzm, marksizm). Takie ujęcie tłumaczy statystyczne stosowanie się do norm społecznych — ale nie daje wyjaśnienia powinności wewnętrznej. Formy obyczajowości, formy towarzyskie, są wpajane przez nacisk społeczny — ale ich naruszeniu mogą towarzyszyć różne postawy wewnętrzne. Człowiek, który bez przyczyny ukazał się wśród ludzi rozebrany, jest nie tylko skrępowany, ale czuje się winny. Jeśli znalazł się w takiej samej sytuacji przymusowo (np. wskutek pożaru, powodzi, rabunku), dozna skrępowania ale nie poczucia winy.

Gdy pewne automatyzmy społeczne tracą ogólną aprobatę lub stają się niedogodne, zmieniamy je indywidualnie lub społecznie bez łączenia z tym poczucia winy.

Owszem, istnieje wpływ społeczny na szczegółowe determinacje sumienia (jaki czyn jest dobry lub zły), stąd może powstać sumienie wypaczone. Ale można wypaczyć sumienie właśnie dzięki temu, że u jego korzeni tkwi przekonanie, że istnieją czyny dobre i złe, że te należy spełniać a tamtych unikać — i stąd rodzi się potrzeba poznania, które to czyny są dobre a które złe.

c) W ujęciu Billota widoczne jest pomieszanie wynikania ontologicznego z kolejnością poznawczą. Ontologicznie nakaz sumienia

---

55 Granat W., *Teodycea*, Poznań 1960, s. 269—285.

czerpie moc obowiązującą od Boga: ale właśnie argument zmierza do wykazania tego. Poznawczo jednak doświadczenie nakazu i zakazu, pochwały i potępienia sumienia jest pierwsze; właśnie szukając wyjaśnienia tego zjawiska dochodzimy do uznania Boga: uznania, że ten doświadczany nakaz jest poznawany jako pochodzący od kogoś. Nie zachodzi więc błędne koło: głos sumienia jako głos obowiązku i głos sankcji jest faktem empirycznie stwierdzanym przez doznającego go człowieka, niezależnie od tego, czy wierzy on w Boga czy nie.

Sądzę więc, że można się zgodzić z Newmanem, że podstawa argumentu z sumienia jest właściwa. Droga do udoskonalenia formy logicznej argumentacji, nie zakończona przez Newmana, stoi otworem i zaprasza dalszych myślicieli.

Ks. Wiesław Gawlik

JOHN HENRY NEWMAN

SUMIENIE A PAPIEŻ

W 1874 r. ukazała się w Anglii broszura Gladstone'a pt. Znaczenie dekretów watykańskich dla lojalności obywatelskiej, *oskarżająca katolików, że po definicji nieomylności papieża nie mogą być uważani za lojalnych zarazem wobec państwa i wobec „nieomylnego papieża".*

Newman stanął w obronie tak lojalności obywatelskiej jak i właściwego rozumienia definicji I Soboru Watykańskiego. W książce pt. List do księcia Norfolku z okazji nowej publikacji Gladstone'a (A Letter addressed to His Grace the Duke of Norfolk on Occasion of Mr. Gladstone's Recent Expostulation. *London 1875) podejmuje walkę na dwa fronty. Przeciw atakom Gladstone'a wysuwa tezę o autorytecie sumienia, które również wobec głosu papieża zachowuje swą wolność i wyższość. Przeciw ekstremistom katolickim, skłonnym do nadmiernego rozszerzania terenu nieomylności papieskiej, Newman stara się sprecyzować sens i zasięg tej nieomylności, która dotyczy tylko objawienia jako dopełnienia i interpretacji prawa naturalnego. Oba problemy spotykają się w centralnym rozdziale książki (§ 5, s. 55—66), który publikujemy niżej z niewielkimi, nieistotnymi opuszczeniami).*

*

Istnieją wyjątkowe wypadki konfliktów między sumieniem a słowem papieża, w których należy słuchać sumienia wbrew głosowi papieskiemu. Aby przedstawić uprawnienia i najwyższy autorytet sumienia na szerszej płaszczyźnie, uznawanej przez wszystkich katolików, muszę wyjść od Stwórcy i dzieła stworzenia.

Zacznę od stwierdzenia, że Najwyższa Istota posiada swoisty sposób bytowania, który w ludzkim języku nazywamy „etycznym": tzn. że sprawiedliwość, prawdomówność, mądrość, świętość, dobroć i miłosierdzie są wiecznymi atrybutami Natury Bożej, są Prawem Jego istnienia i utożsamiają się z Bogiem. Stwarzając

świat Bóg wszczepił to Prawo (które jest Nim samym) w umysły wszystkich rozumnych stworzeń. Prawo Boże jest więc zasadą postępowania etycznego, normą dobra i zła, jest najwyższym, niezaprzeczalnym, absolutnym autorytetem. „Wieczne prawo — mówi św. Augustyn — to rozum Boży lub wola Boża, nakazująca zachowywać naturalny porządek rzeczy i zakazująca go naruszać". Według św. Tomasza „prawo naturalne jest pieczęcią Bożego światła w nas, jest udziałem stworzeń rozumnych w prawie wiecznym" (por. *S. Th.*, I-II q. 91 a. 2).

Ujęcie tego prawa Bożego w umysłach poszczególnych ludzi nazywamy „sumieniem"; a chociaż w procesie osobistego formowania się może ono doznać wypaczeń, to jednak nie przestaje być Prawem Bożym i jako takie nadal domaga się od nas posłuszeństwa. „Prawo Boże — mówi kard. Gousset — jest najwyższą normą działania. Nasze myśli, pragnienia, słowa, czyny i wszystko, co składa się na człowieka, podlega prawu Bożemu. To prawo poprzez sumienie kieruje naszym postępowaniem. Dlatego nigdy nie wolno działać wbrew własnemu sumieniu. Wyraża to IV Sobór Lateraneński: „Quidquid fit contra conscientiam, aedificat ad gehennam" (Cokolwiek jest dokonywane wbrew sumieniu, służy piekłu).

Wiem, że to ujęcie sumienia różni się bardzo od poglądów dzisiejszej nauki, literatury i opinii publicznej. Opiera się ono na tezie, że sumienie jest głosem Boga, podczas gdy dziś modne jest traktować sumienie jako twór samego człowieka. Oczywiście istnieją wyjątki opierające się tej modzie: dotyczy to większości wspólnot kościelnych, zwłaszcza ich nauczycieli i duchownych (...) Mówiąc o sumieniu, mają oni na myśli podobnie jak my (katolicy) głos Boga w naturze i w sercu człowieka, w odróżnieniu od głosu objawienia: zasadę wszczepioną w nas, zanim rozpoczęło się wychowanie, jakkolwiek wychowanie i doświadczenie są konieczne dla jej wzrostu, wzmocnienia i właściwego uformowania. Widzą oni w sumieniu czynnik konstytutywny umysłu, na równi ze zdolnością zrozumienia, zdolnością rozumowania, wyczuciem porządku i piękna oraz innymi zdolnościami intelektualnymi. Podobnie jak katolicy uważają sumienie za wewnętrznego świadka istnienia Boga i Jego prawa (...) Podobnie jak my nie uważają za możliwe sprowadzić sumienie do kombinacji bardziej elementarnych czynników naszej natury. Jakkolwiek można sumienie nazwać prawem naszego umysłu, to nie jest ono tylko tym. Mam tu na myśli, że sumienie jest ponadto dyktatem, że ukazuje tak żywo pojęcia odpowiedzialności, obowiązku, groźby i obietnicy, że przez to różni się od wszystkich innych składników naszej natury.

Tak przynajmniej rozumiem pogląd wyznawany zarówno przez protestantów jak i katolików: że normą i miarą obowiązku nie jest ani korzyść, ani wygoda, ani szczęście masy ani dobro państwa, ani stosowność, porządek czy piękno. Sumienie nie jest dalekowzrocznym samolubstwem ani pragnieniem zwartości wewnętrznej. Jest ono raczej posłem od Tego, który, zarówno w porządku natury jak i łaski, przemawia do nas spoza zasłony i uczy nas i rządzi nami przez swoich przedstawicieli. Sumienie jest pierwotnym Namiestnikiem Chrystusa, jest prorokiem w swych pouczeniach, monarchą w swej stanowczości, kapłanem w swych błogosławieństwach i potępieniach. I gdyby nawet w całym Kościele mogło zginąć wieczne kapłaństwo, w sumieniu zasada kapłańska przetrwałaby i dominowała. (...)

Prawo i obowiązek posłuszeństwa głosowi sumienia, jako Boskiemu autorytetowi, jest fundamentem, na którym zaprawdę wznosi się sam Kościół.

Gdyby więc papież przemówił przeciw sumieniu (we właściwym znaczeniu tego słowa), to popełniłby akt samobójczy, usunąłby sobie grunt spod nóg. Wszak jego posłannictwo polega na tym, by głosić prawo moralne i strzec oraz wzmacniać to „światło, które oświeca każdego człowieka na ten świat przychodzącego". Na prawie sumienia i jego świętości wspiera się zarówno autorytet papieża w teorii, jak też jego władza faktyczna. Czy ten lub ów poszczególny papież na tym złym świecie miał zawsze przed oczyma tę wielką prawdę przy wszystkich swoich czynach, to musi nam powiedzieć historia. Tutaj mam na uwadze papiestwo w jego zasadniczej funkcji, obowiązkach i odniesieniu do tych, którzy uznają jego roszczenia. Wiąże ich nie osobisty charakter papieża ani jego akty prywatne, ale jego formalne nauczanie.

Patrząc z tego punktu widzenia stwierdzamy, że papież zdobył swoją pozycję i sukcesy w świecie dlatego i tylko dlatego, że powszechne poczucie dobra i zła, świadomość wykroczeń, udręki winy i lęk przed karą są pierwszymi zasadami głęboko tkwiącymi w ludzkich sercach.

Papież powołuje się na to, że przychodzi od Boskiego Prawodawcy, aby ukazać, strzec i wzmacniać te prawdy, które zaszczepił w naszą naturę sam Prawodawca. Tym i tylko tym można wyjaśnić tak niezwykle długie trwanie papiestwa. Przodowanie w obronie prawa moralnego i sumienia jest racją bytu papiestwa. Fakt tej jego misji jest odpowiedzią na skargi tych, którzy czują niewystarczalność światła naturalnego, a niewystarczalność tego światła jest usprawiedliwieniem misji papieża.

Wszelkie nauki z wyjątkiem wiedzy teologicznej zdobywają same własną pewność. Ich elementami są konieczne wnioski z nie-

zaprzeczalnych przesłanek, lub też zjawiska ujmowane w prawa ogólne przy pomocy nieodpartej indukcji. Ale wyczucie dobra i zła, będące pierwszym elementem religii, jest tak delikatne, tak kapryśne, tak subtelne w argumentacji, tak niestałe w swych lotach, tak łatwo ulegające zakłopotaniu, zamgleniu, wypaczeniu, wpływom wychowania, uprzedzeniom pychy i namiętności — że w walce o byt wśród różnych zajęć i zwycięstw ludzkiego ducha to wyczucie jest zarówno najwyższym ze wszystkich nauczycieli, jak też najmniej wyraźnym. Kościół, papież, hierarchia, mają według Bożego zrządzenia zaspokoić palącą potrzebę. Ludzie myślący i poważni umieją uznać pewność podstaw i tez religii naturalnej [opierającej się na sumieniu]; lecz by mogła ona przemówić skutecznie do ludzkości i przekonać wszystkich, potrzeba wsparcia i dopełnienia przez objawienie.

Proszę tego nie rozumieć w takim sensie, jakoby objawienie (którego strażnikiem jest Kościół), ograniczało się tylko do powtórzenia prawa naturalnego. Lecz chociaż objawienie różni się wyraźnie od wiedzy naturalnej i przerasta ją, to jednak nie jest od niej niezależne ani z nią nie związane. Objawienie jest raczej dopełnieniem, potwierdzeniem, konsekwencją, wcieleniem i interpretacją prawa naturalnego. P a p i e ż, wywodzący się z objawienia, n i e m a ż a d n e j j u r y s d y k c j i n a d n a t u r ą. Gdyby papież pod pokrywką swoich uprawnień płynących z objawienia zaniedbał swej misji głoszenia prawdy, sprawiedliwości, miłosierdzia i pokoju, tym bardziej gdyby deptał sumienia swoich poddanych — gdyby czynił to ustawicznie, jak mówią protestanci — to jego władza nie mogłaby przetrwać przez tyle wieków aż do dziś. (...)

W średniowieczu papież był wierny swym obowiązkom i odnosił sukcesy. Następnie przez pewien okres tron papieski zajmowali ludzie oddający się rozpuście, wygodnictwu i mający jakąś pogańską wizję chrześcijaństwa. Wiemy wszyscy, jakie stąd wynikły duchowe wstrząsy i jak Kościół utracił przez to połowę Europy. Papieże nie zdołaliby się otrząsnąć z tak straszliwej katastrofy, gdyby nie powrócili do pierwotnej linii postępowania, a bolesna lekcja przeszłości stanowi jakąś gwarancję na przyszłość.

Taki jest właściwy stosunek między władzą kościelną a ludzkim sumieniem. Ale są tacy, którzy patrzą na to inaczej i mówią, że bez wątpienia władza papieża opiera się na tych słabościach ludzkiej natury, na tym poczuciu religijnym, które w starożytności Lukrecjusz uważał za przyczynę najgorszych nieszczęść ludzkości; że papież używa tej władzy sprytnie, tworząc pod jej przykrywką fałszywy kodeks moralny dla własnego wywyższenia i tyranii; że w ten sposób sumienie staje się wytworem i niewolnikiem papieża, spełniając jego wolę tak, jak gdyby miała ona sankcję Bożą;

że wprawdzie sumienie teoretycznie jest wolne, ale nie jest wolne w praktyce, nie jest zdolne podjąć własnego lotu niezależnie od papieża, podobnie do ptaków z przyciętymi skrzydłami. Co więcej: że gdyby sumienie mogło pójść za własnym głosem, wyniknąłby stąd konflikt ostrzejszy niż konflikt pomiędzy Kościołem a państwem — bo dotyczyłby tej samej dziedziny, tzn. religii. Cóżby się stało z „absolutnym autorytetem" papieża (jak p. Gladstone to nazywa), gdyby sumienie jednostki posiadało także absolutny autorytet?

Pragnę dać kilka wyjaśnień w odpowiedzi na te poważne zarzuty:

1. Po pierwsze: słowa „sumienie" używam w tym wzniosłym znaczeniu, które już wyjaśniłem, tzn. nie w znaczeniu jakiegoś kaprysu lub opinii, ale z pełnego szacunku posłuszeństwa wobec głosu przemawiającego w nas jako wezwanie Boże.

2. Po drugie chcę zauważyć, że sumienie nie jest sądem o prawdzie ogólnej czy doktrynie abstrakcyjnej, ale odnosi się bezpośrednio do konkretnego postępowania, do czegoś, co powinno lub nie powinno być zrobione. „Sumienie — mówi św. Tomasz — jest sądem praktycznym lub dyktatem rozumu, przez który osądzamy, co *hic et nunc* (tu i teraz) powinno być wykonane jako dobre, lub co ma być zaniechane jako złe". Stąd sumienie nie może wejść w bezpośredni konflikt z nieomylnością Kościoła lub papieża, bo ta dotyczy tylko zdań ogólnych lub potępienia zdań szczegółowych.

3. Następnie: skoro sumienie jest dyktatem praktycznym, konflikt między nim a autorytetem papieża jest możliwy tylko wtedy, gdy papież ustanawia prawa lub wydaje rozkazy. Lecz papież nie jest nieomylny w swoich ustawach, ani w swoich rozkazach, ani w swoich aktach państwowych, ani w swej administracji, ani w swej działalności publicznej. (...)

Np. co wspólnego ma ekskomunika lub interdykt z nieomylnością? Czy św. Piotr był nieomylny wtedy, gdy św. Paweł sprzeciwił mu się w Antiochii? Czy św. Wiktor był nieomylny, gdy wykluczył ze wspólnoty Kościoły Azji? albo Liberiusz, gdy w podobny sposób ekskomunikował św. Atanazego? A w czasach późniejszych: czy był nieomylny Grzegorz XIII, gdy kazał wybić medal na cześć rzezi hugenotów w noc św. Bartłomieja? lub Paweł IV w swoim postępowaniu wobec królowej Elżbiety? lub Sykstus V, gdy błogosławił Wielką Armadę? lub Urban VIII, gdy prześladował Galileusza?

Żaden katolik nie rości sobie prawa do twierdzenia, by ci papieże byli w tych aktach nieomylni. Skoro więc tylko nieomylność mogłaby przeciwstawić się sumieniu — a papież nie jest

nieomylny w tej dziedzinie, w której sumienie jest najwyższym autorytetem — między sumieniem a papieżem nie może powstać konflikt bez wyjścia.

4. Aby uniknąć nieporozumień, muszę powtórzyć raz jeszcze, że mówiąc o sumieniu mam na myśli to, co można z pełnym prawem nazwać sumieniem. Jeśli ma ono mieć prawo sprzeciwu wobec najwyższego (jakkolwiek nie nieomylnego) autorytetu papieża, to musi być czymś więcej niż tą nędzną karykaturą, która (jak wyżej mówiłem) nosi obecnie jego miano. Jeśli w poszczególnym wypadku sumienie ma wystąpić jako święty i najwyższy głos przestrogi, przeważający przeciw głosowi papieża, to jego decyzja musi być przygotowana przez poważne przemyślenie, modlitwę i zastosowanie wszystkich dostępnych środków dojścia do słusznego sądu w danej sprawie.

Następnie: posłuszeństwo wobec papieża jest *in possessione* (posiada pierwszeństwo) tzn.: jeśli sumienie ma w wyjątkowym wypadku zwrócić się przeciw papieżowi, to *onus probandi* (obowiązek dowodu) spoczywa na sumieniu. Jeśli człowiek nie zdoła powiedzieć sobie samemu w obliczu Boga, że nie może i nie powinien i nie odważa się postąpić według rozkazu papieża — to jest obowiązany słuchać tego rozkazu i nieposłuszeństwo mu byłoby wielkim grzechem. *Prima facie* (przed dokładniejszym zbadaniem sprawy) obowiązkiem człowieka, już z samego poczucia lojalności, jest wierzyć w słuszność rozkazu papieża i działać według niego. Człowiek winien opanować niski, nieszlachetny, samolubny, wulgarny odruch naturalny, który po usłyszeniu rozkazu staje w opozycji wobec przełożonego, zaczyna badać, czy przełożony nie przekroczył swych uprawnień i z upodobaniem kwestionuje rozkaz. Człowiek nie powinien samowolnie i uparcie rościć sobie prawa do myślenia, mówienia i robienia tego, co mu się żywnie podoba, odsuwając na bok problem prawdy i błędu, dobra i zła, obowiązku posłuszeństwa, jeśli to tylko możliwe, gotowości do opowiedzenia się po stronie najwyższego Zwierzchnika i stania we wszystkich wypadkach po jego stronie.

Gdyby ta konieczna zasada była zachowana, to zderzenia między autorytetem papieża a autorytetem sumienia byłyby bardzo rzadkie. Z drugiej strony w fakcie, że mimo wszystko w nadzwyczajnych wypadkach sumienie każdej jednostki jest wolne, mamy gwarancję i zabezpieczenie, o ile jest ono w ogóle konieczne (co jest dowolnym założeniem), że żaden papież nie będzie mógł nigdy ukształtować fałszywego sumienia dla swoich osobistych celów. (...)

Należy słuchać sumienia bez względu na to, czy jego decyzje są słuszne czy błędne, i bez względu na to, czy błąd jest winą błądzącego czy nie. (...) Oczywiście, jeśli człowiek jest winien

błędu, którego mógłby był uniknąć, gdyby sprawę zbadał poważniej, to jest odpowiedzialny przed Bogiem za ten błąd, ale mimo to, jak długo jest w tym błędzie, musi działać według niego, bo szczerze uważa błąd za prawdę.

Tak więc, gdyby np. papież polecił, by angielscy biskupi wezwali swych księży do energiczniejszej propagandy abstynenckiej, a jakiś ksiądz byłby w pełni przekonany, że abstynencja jest praktycznie błędem gnostyckim, a więc jej szerzenie byłoby grzechem — lub gdyby papież nakazał urządzić w każdej parafii loterię na jakiś cel kościelny, a jakiś ksiądz wierzyłby najszczerzej, że loterie są z zasady złe moralnie — taki ksiądz w każdym z tych wypadków popełniłby *hic et nunc* grzech, gdyby posłuchał papieża, niezależnie od tego, czy jego sąd byłby słuszny czy nie, oraz czy dostatecznie usilnie starał się dotrzeć do prawdy w dotyczącej sprawie. (...)

Dodam jeszcze jedną uwagę: gdyby trzeba było wmieszać religię do toastów poobiednich (co zaiste nie wydaje się najstosowniejsze), to wypiłbym, owszem, toast na cześć papieża — ale najpierw na cześć sumienia, a dopiero następnie na cześć papieża.

John Henry Newman
tłum. ks. Wiesław Gawlik

GUSTAVE THILS

NIEOMYLNOŚĆ „IN CREDENDO" W EKLEZJOLOGII*

Nauka o nieomylności Kościoła *in credendo* trwała w eklezjologii od XVI do XIX wieku, zwłaszcza w traktatach uznanych powag. Czy to ma znaczyć, że nie należałoby przewidywać żadnego postępu? Taki sąd byłby zbyt optymistyczny. Z pewnością można by wprowadzić pewne ulepszenia do teologii *infallibilitatis in credendo*, ukazując np. lepiej, że korzenie jej tkwią w Prawdzie w całym tego słowa znaczeniu, w Bogu. Byłoby też rzeczą bardzo potrzebną umieścić tę naukę w organicznym kontekście z innymi formami nieomylności — i ogólnie mówiąc, z samą nauką o Kościele.

1. NIEOMYLNOŚĆ KOŚCIOŁA „IN CREDENDO"

Podajemy szkic tej doktryny, biorąc pod uwagę pewne słuszne wymagania współczesnej teologii.

Bóg sam tylko jest w całym tego słowa znaczeniu Prawdą. On jest „święty i sprawiedliwy" (Ap 3, 7). Jedynie Jego Słowo w znaczeniu absolutnym jest nieomylne. Dlatego że jest samą Prawdą, Bóg nie może ani się mylić, ani nas omylić. „Nieomylność bezwzględna przysługuje samemu Bogu, jako pierwszej i istotnej Prawdzie, która nie może nigdy w żaden sposób nikogo mylić, ani się mylić" — oświadczył Msgr Gasser na Soborze Watykańskim I w jednym ze swych licznych przemówień, które niestety późniejsza eklezjologia za mało wykorzystała [1].

* Tekst, który zamieszczamy, stanowi konkluzję pracy znanego teologa lowańskiego pt. *L'infallibilité du peuple chrétien „in credendo"*. „Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum, Lovaniensium", vol. XXI, Paris (1963), Desclée de Brouwer.

[1] Oto tekst deklaracji Msgra Gassera, który jest odpowiedzią na pewne uwagi: „Quaeritur in quo sensu infallibilitas Pontificis Romani sit absoluta. Respondeo et ingenue fateor: nullo in sensu infallibilitas pontificia est absoluta, nam infallibilitas absoluta competit soli Deo, primae et essentiae veritati, qui nullibi et nunquam fallere et falli potest. Omnias alia infallibilitas utpote // communicata ad certum finem habet suos limites et suas conditiones, sub quibus adesse censetur. Idem etiam valet et infallibilitate Romani Pontificis" (Mansi, 52, 1214 AB).

A przecież Bóg do nas przemówił. „Wiele razy i wieloma sposobami przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, na końcu zaś tych dni przemówił do nas przez Syna" (Hbr 1, 1—2). Bóg bowiem „zamieszkuje światłość niedostępną, żaden z ludzi Go nie widział, ani nie może zobaczyć" (1 Tym 6, 16). Ale chociaż „Boga nikt nigdy nie widział, Jednorodzony Bóg bytujący w łonie Ojca o Nim pouczył" (J 1, 18). — Chrystus Pan objawił nam Ojca w swojej Osobie. Jest On drogą, prawdą i życiem (J 14, 6). Jest On „Słowem, które stało się ciałem i zamieszkało wśród nas, a myśmy oglądali chwałę Jego" (J 1, 14). Jest On „mądrością, sprawiedliwością, uświęceniem i odkupieniem" (1 Kor 1, 30). Chrystus Pan objawił nam Ojca swymi słowami: „słowami życia" (J 6, 68), „nauką o zbawieniu" (Dz 13, 26), „słowami Boga", krótko mówiąc dobrą nowiną swej Ewangelii.

Co więcej — prawdę tę podał nam Pan nasz — Duch został nam dany i tak wraz z Nim i w Nim aktywną obecność samej prawdy Bożej, „to, czego ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, Bóg nam objawił... przez Ducha. Duch przenika wszystko, nawet głębie samego Boga... Otóż myśmy nie otrzymali ducha świata, lecz Ducha, który jest z Boga, ku poznaniu dobra, jakim nas Bóg obdarzał" (1 Kor 2, 9—12). A ten „Duch prawdy doprowadzi was do całej prawdy" (J 16, 13). Tak więc Kościół posiada prawdę, ponieważ posiada Ducha prawdy (J 14, 16—17).

Dla każdego wierzącego Słowo Boże jest „mocą Bożą ku zbawieniu" (Rz 1, 16). Lecz co to znaczy wierzyć? Zasięg każdego aktu wiary jest bardzo obszerny. Sięga poprzez najbardziej zewnętrzny gest człowieka wierzącego aż do samego życia Słowa i Ducha w łonie Ojca. Akt wiary jest wyznaniem nauki chrześcijańskiej: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego" (Mt 16, 16). Wierzyć, to poddać się słowom Boga (1 Tes 2, 13), to przyjąć Chrystusa: „Wszystkim tym, którzy Go przyjęli, udzielił mocy, aby się stali dziećmi Bożymi" (J 1, 12). Jest to świadectwo samego Boga, które w sobie nosimy: „Treść prawa wypisana jest w ich sercach" (Rz 2, 12), albo lepiej: „sam Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha, że jesteśmy dziećmi Bożymi" (Rz 8, 16). To jest ostateczne zakorzenienie aktu wiary.

Ale właściwie świadectwo to jest świadectwem całej wspólnoty chrześcijańskiej. Kościół jest świątynią Ducha. Duch Święty mieszka w Kościele Boga. Świadectwo Ducha Bożego ukazuje się poprzez jednomyślność Kościołów lokalnych. Tak więc świadectwo oświetlone z zewnątrz przez „słowo Boże napisane i przekazane" (Denz. nr 1792), a od wewnątrz oświetlone światłem samego Ducha, zesłanego przez Ojca, by „wszystkiego nauczyć i przypomnieć

wszystko co wam powiedziałem" (J 14, 26); jednomyślne to świadectwo wspólnoty „wierzących" postawione jest w świecie jako znak dany przez Boga.

Rozwija się ono w zupełnej i spokojnej ufności na mocy obietnicy danej przez Pana naszego Kościołowi: „Oto Ja jestem z wami po wszystkie dni aż do skończenia świata" (Mt 28, 20). Nowocześni teologowie obszernie objaśniają tę obietnicę. Obietnica ta oparta jest na fakcie przymierza między Jahwe a Jego ludem. Ozeasz opisuje ją słowami: „Poślubię cię sobie przez wierność a poznasz Jahwe" (2, 22), ale czyż ta wierność nie implikuje zagwarantowania wiary? Opiera się też na fakcie wielekroć razy potwierdzonym, że „Jego panowaniu nie będzie końca" (Łk 1, 33), ale czymże byłoby to królestwo bez wiary? Kościół Boga żywego jest „kolumną i podstawą prawdy" (1 Tym 3, 15); wszyscy nowocześni teologowie cytują ten ustęp, widząc w nim biblijną gwarancję nieomylności Kościoła. Chrystus Pan obiecał całemu swemu Kościołowi, że ześle Ducha, który go nauczy wszelkiej prawdy (J 14, 26). Chrystus Pan obiecał, że bramy piekielne nie przemogą go (Mt 16, 18). Krótko mówiąc wspólnota wierzących może się opierać na Chrystusie Panu, na przymierzu z Nim, na Jego woli i Jego obietnicach.

Jednomyślne świadectwo wspólnoty wierzących, wyznanie wiary Kościołów lokalnych według jedynej tradycji apostolskiej nie występuje zawsze z tą samą siłą duchową, z tą samą stanowczością. Nawet w przepowiadaniu samych Dwunastu są różne stopnie, silniejsze i bardziej stanowcze, zależnie od tego, jak dany apostoł czuje się związany w swej powadze i wypowiedzi „w Duchu Świętym". W tym świadectwie może się znaleźć moment szczególnie uprzywilejowany, mianowicie gdy cała jednomyślna wspólnota chrześcijańska, angażując w najwyższym stopniu swą wiarę wyznaje, że pewna nauka jest objawiona przez Boga i żąda tym samym absolutnej wiary w nią. W takim wypadku można albo zlekceważyć obietnicę pomocy Chrystusa, albo też — i to jest nauką katolicką — należy wierzyć, że pomoc Ducha Świętego okaże się przynajmniej w tym, że błąd nigdy nie stanie się przedmiotem jednomyślnej wiary jako treść objawiona, a nawet, że to wszystko co w tych warunkach ogłasza się jako „objawione", a więc „prawdziwe", i faktycznie jest „objawione", czyli koniecznie i absolutnie „prawdziwe".

Katolicy wierzą, że to jednomyślne świadectwo wierzącej wspólnoty w takim całkowitym zaangażowaniu się jest „wolne od błędu", jest „prawdziwe" w najbardziej absolutnym sensie, a przede wszystkim w tym sensie, że nie „mogłoby" być „błędne".

Oto na czym polega *de fide* w dziedzinie nieomylności Kościoła *in credendo*[2].

*

Nieomylność tę nazywa się czasem nieomylnością bierną. Termin ten — jak to wielu teologów od dawna już zauważyło — jest dwuznaczny, niejasny i niezbyt stosowny w tej dziedzinie.

Jeśli bowiem spojrzymy z punktu widzenia samego aktu wiary, czy to aktu wiary całego Kościoła, czy każdego wierzącego, nie można mówić o „bierności". Duch Święty, który mieszka w Kościele, jest w nim czynny na sposób Boski. Przemawia w nim „w błaganiach, których nie można wyrazić słowami" (Rz 8, 26). Jest w nim mocą bożą i światłością zbawienia. Akt wiary, nawet z ludzkiego punktu widzenia, jest aktem osoby wierzącej, aktem wolnym i świadomym. Jest rzeczą trochę żenującą przypominać te elementarne cechy charakterystyczne aktu ludzkiego, które mieszczą się zawsze w akcie wierzącego i mistyka.

Jeśli się rozważy opiekę Bożą, która zapewnia zachowanie od błędu, można i trzeba powiedzieć, że nieomylność ogółu wierzących jest niewątpliwie „otrzymana". Lecz otrzymać dar duchowy to nie jest bierność, teologowie życia mistycznego dowodnie to wykazali. Zresztą urząd nauczycielski biskupi czy papieski tak samo „otrzymuje" tę opiekę, gdy przedstawia jakąś prawdę jako dogmat wiary. Skoro nieomylność ma swe źródło w Duchu Chrystusowym, jest zawsze „otrzymana".

Lecz zakończmy rozważania stosunków między Kościołem a Chrystusem, by przejść do związków, jakie istnieją wewnątrz Kościoła, między wiernym ludem i tymi, którzy mają obowiązek go prowadzić. Jest rzeczą pewną, że wierny, który by był doskonale „uległy" czy „wierny" nauczaniu nauczycielskiego urzędu Kościoła, byłby uchroniony od wszelkiego błędu, ponieważ sam ten urząd otrzymał zapewnienie opieki boskiej w swych orzeczeniach i to go

[2] Teologia katolicka mówi także o nieomylności w związku z prawdami, które nie należą do depozytu wiary *per se revelatae*, ale które są tak ściśle i koniecznie związane z prawdami objawionymi, że odrzucenie ich równałoby się w praktyce zaprzeczeniu samego objawienia, uczyniłoby jego autentyczne głoszenie złudnym, a wierne przechowanie daremnym. Uzasadnienie tego przekonania jest jasne, ale jego sformułowanie teologiczne jeszcze nie dojrzało całkowicie. Zauważmy jednak, co nam się wydaje bardzo ważne, jaka jest teza dogmatyczna odnosząca się do tej dziedziny doktrynalnej. Co do prawd, które nie są objawione, ale które się koniecznie wiążą z objawieniem, jest rzeczą teologicznie pewną (niektórzy mówią bliską wiary, ale nigdy dogmatem wiary), że Kościół jest tu chroniony od błędu i w tym znaczeniu nieomylny. Należy pamiętać o kwalifikacji „teologicznie pewne", a nie „dogmat wiary", jeśli się chce sprawiedliwie osądzić katolicką doktrynę o nieomylności Kościoła.

czyni nieomylnym. Innymi słowy, jeśli lud chrześcijański jest w swej wierze obrazem i prawdziwym odbiciem wiary przedstawionej przez nauczanie Kościoła, nie mógłby pozostawać w błędzie, a tym samym można go nazwać nieomylnym. W tym wypadku chodzi o „uległość", „wierność", doskonałą. Ale to wcale nie jest bierność! Teologowie życia nadprzyrodzonego często wyjaśniali, co w porządku moralnym i duchowym jest w „uległości" czy „wierności" czynne, osobiste, wolne; nie ma więc konieczności, by dłużej o tym mówić.

2. NIEOMYLNOŚĆ KOŚCIOŁA „IN DOCENDO"

Kościół Chrystusa ma gwarancję prawdy, a zatem nieomylności; jest to pierwsze podstawowe założenie, jedyne w pewnym sensie, objawienia chrześcijańskiego. Urząd nauczycielski Kościoła, którym się teraz zajmiemy, to także Kościół, żyje w Kościele i dla Kościoła. Cały lud chrześcijański — Izrael wedle Ducha — jest nosicielem tego posłannictwa i świadkiem Słowa Bożego, jest „świętym narodem, królewskim kapłaństwem, wybranym plemieniem, aby ogłaszał dobro Tego, który nas wezwał z ciemności do prawdziwego swojego światła" (1 P 2, 9. Każdy członek tego ludu, na swoim miejscu i wedle swego stanu jest „solą ziemi" i „światłem świata" (Mt 5, 13—14). Powiedzieliśmy: „każdy na swoim miejscu i wedle swego stanu". Chrystus Pan bowiem „ustanowił jednych jako apostołów, innych jako proroków, innych jako ewangelistów, innych jako pasterzy i nauczycieli dla przysposobienia świętych do wykonywania posługi, celem budowania Ciała Chrystusowego (Ef 4, 11—12). Krótko mówiąc, lud chrześcijański, także jako świadek, otrzymuje pewną strukturę, są przełożeni, którym została powierzona służba głoszenia słowa jako szczególny urząd, który ze względu na tę służbę i urząd otrzymali konieczną władzę.

„Dana mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi. Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego; uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto ja jestem z wami po wszystkie dni, aż do skończenia świata" (Mt 28, 18—20). To posłanie do narodów, które stanowi jak gdyby szczyt w dziele Chrystusowym, jest zakończeniem zamiaru, jaki się zarysował już od chwili wybrania Dwunastu (M 3, 13—19; Łk 6, 12—16), a jeszcze bardziej po rozesłaniu Dwunastu (Mk 6, 6—13; Łk 9, 1—6). Św. Marek opisuje to samo ukazanie się Chrystusa bardzo podobnymi słowami: „Idźcie na cały świat i głoście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu. Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony..." (Mk 16, 15—16). Uroczysty charakter tych wypowiedzi, ich znaczenie dla instytucji zbawienia,

jaką jest Kościół, samo postępowanie Apostołów wskazują, że postanowienie Chrystusa Pana sięga poza osoby tych śmiertelników, którzy słów tych słuchają; świadczą one, że Chrystus ustanowił upoważniony urząd nauczycielski, który ma za zadanie głosić słowa żywota wspólnocie chrześcijan, ażeby wierząc osiągnęli życie wieczne. Taka jest posługa słowa: „Jakże mieli uwierzyć, gdy im nikt nie głosił?" (Rz 10, 14). Takie jest podstawowe zadanie tych, którzy głoszą „dobrą nowinę": „aby życie mieli".

Ale trzeba jeszcze, aby głoszono prawdziwą „dobrą wiarę", a nie fantastyczne teorie (Ef 4, 14), czy nawet błędy. Na tym polega zadanie, pomocnicze wprawdzie, lecz ważne, autentycznego urzędu nauczycielskiego. Chrystus polecił kolegium Dwunastu i kolegium biskupów, które jest ich przedłużeniem w Kościele, aby głosili Jego naukę, świadczyli o Jego nauczaniu, gdyż tylko Jego słowa są słowami życia. Apostołowie zaś to zrozumieli, zrozumiały to również pierwsze wspólnoty chrześcijańskie. Gdy w Koryncie wybucha konflikt doktrynalny, zaczęto dyskutować a potem zwrócono się po decyzję do Pawła, który ustala „prawdę", tę która zbawia, a nie „gadatliwych i zwodzicieli... trzeba im zamknąć usta, gdyż całe domy skłócają, nauczając, czego nie należy" (Tyt 1, 10). Jednym słowem istnieje w Kościele urząd nauczycielski doktrynalny, upoważniony do posługi „dobrej nowiny".

Temu nauczaniu Kościoła obiecał Chrystus Pan swą pomoc i opiekę. Słowa: „A oto Ja jestem z wami po wszystkie dni aż do skończenia świata" (Mt 28, 20) są zwrócone do kolegium apostolskiego, a w nim do kolegium biskupów. Do kolegium Apostołów wypowiedział Chrystus Pan również te słowa: „Jeszcze mam wam wiele do powiedzenia, ale teraz (jeszcze) znieść nie możecie. Gdy zaś On przyjdzie, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy" (J 16, 13). Z Listu do Galatów dowiadujemy się jak św. Paweł cenił swój autorytet apostolski. A czytając Dzieje Apostolskie widzimy w każdym rozdziale pewność siebie Dwunastu i wiarę młodych wspólnot chrześcijańskich. Doktrynalny autorytet Kościoła ukazuje się nam jako urząd nauczycielski, autoryzowany przez Chrystusa, urząd wspomagany obecnością Ducha.

Urząd ten ma autorytet w Kościele; nie jest jednak poza Kościołem, nie jest na zewnątrz Kościoła. Pasterze i przełożeni w Kościele są również i przede wszystkim członkami Ludu Bożego, są wiernymi, są „wierzącymi". Pasterzy ludu chrześcijańskiego uważa się za autoryzowanych, autentycznych tłumaczy, ale tylko jednego jedynego objawienia, powierzonego całemu Kościołowi, jednomyślności wiernych. Nauka ta czerpie z jednego źródła prawdy, z „Dobrej Nowiny", przekazywanej od pokolenia do pokolenia. Można by w tym znaczeniu powiedzieć, posługując się terminami

biskupa Zinelli, że pasterze zgromadzeni na soborze „przedstawiają" w pewien sposób Kościół; „episcopi congregati cum capite consilio oecumenico quo in casu totam Ecclesiam representant" [3] — i w ten sposób w doskonałej duchowej jednomyślności świadczą o prawdzie obecnej i przyjętej w Kościele. Fakt, iż wydają oni rzeczywisty osąd nie zakłada bynajmniej, jakoby doktryna, którą określają lub głoszą, nie była już w jakiś sposób obecna i przyjęta w Kościele. Przeciwnie, mogą oni tłumaczyć autentycznie tylko prawdy objawione — lub w sposób konieczny związane z objawieniem — a więc takie, które Kościół już posiada.

Zresztą urząd nauczycielski nie zawsze głosi swą naukę angażując swe autorytatywne świadectwo. Posługiwanie słowa jest przede wszystkim środkiem zbawienia i dziełem odkupienia; w tym celu księgi natchnione i kanoniczne zawierają szczególnie obfite pożywienie dla wiary, dość jasne, by wszyscy mogli je sobie przyswoić bez wielkiej trudności i oparte o najwyższy autorytet boski. Wreszcie nauki udzielane bezpośrednio przez nauczycielski urząd Kościoła zawierają całą gamę prawd, które go nie w tym samym stopniu angażują. Nauczanie Kościoła, nawet katechizm, składa się bowiem z prawd różnego rodzaju: są to prawdy objawione bezpośrednio; prawdy uznane za objawione mocą wewnętrznej zgodności wiary; prawdy logicznie wyprowadzone z objawienia; prawdy nie objawione wprost, lecz koniecznie z objawionymi związane w różny sposób; prawdy powszechnie uznane za pewne teologicznie; słuszne hipotezy teologiczne; filozofia religii związana z objawieniem. Nie ma syntezy chrześcijańskiej, która by nie zawierała jakiejś prawdy z każdej z tych kategorii. Jest zaś rzeczą pewną, że odnośnie do każdej z tych kategorii prawdy urząd nauczycielski Kościoła angażuje się w różny i odmienny sposób.

Lecz skoro kolegium biskupów w łączności z następcą św. Piotra, w jednomyślnej zgodzie angażuje w najwyższym stopniu swój autorytet urzędu nauczycielskiego, oświadczając, że dana nauka jest objawiona i wobec tego powinna być przedmiotem wiary, to w tej uprzywilejowanej chwili — taka jest nauka katolicka — Duch Święty chroni tę doktrynalną decyzję od błędu; ta decyzja jest „prawdziwa", nie może być błędna i nazywa się ją nieomylną [4].

Zazwyczaj kolegium biskupów jest „rozproszone", to znaczy, że każdy biskup mieszka w swej własnej diecezji. Czasem, raczej wyjątkowo, kolegium biskupów jest „zebrane" na soborze pow-

[3] Mansi, 52, 1109 C.

[4] To, co poprzednio powiedzieliśmy o przedmiocie nieomylności Kościoła w ogóle, odnosi się również do Kościoła nauczającego w szczególności. Wrócimy jeszcze do tego zagadnienia przy omawianiu nieomylności papieskiego urzędu nauczycielskiego.

szechnym, lub ekumenicznym. To różne położenie kolegium biskupów sprawia, że łatwiej lub trudniej jest określić, co zostało „zatwierdzone" w najwyższym i jednomyślnym nauczaniu; łatwiej jest rozpoznać znaczenie konstytucji soborowej niż nauczania wszystkich biskupów rozproszonych po swych diecezjach. Lecz rzeczywistość dogmatyczna jest ta sama. W tej uprzywilejowanej chwili Duch Święty chroni od błędu doktrynalny osąd episkopatu, czy to „roproszonego" czy „zgromadzonego". W tej właśnie chwili sprawowania urzędu nauczycielskiego występuje kwestia nieomylności kolegium biskupów „w nauczaniu zwykłym i powszechnym" (Denz. 1792).

*

Kolegium apostolskie miało jako głowę św. Piotra. Natchnione pisma podają nam nie tylko słowa, które Chrystus Pan osobiście zwracał do niego, lecz także jego postawę i miejsce, jakie zajmował faktycznie w pierwotnej wspólnocie chrześcijańskiej. Jeśli „apostołowie i prorocy są fundamentem, na którym się wznosi dom Boży" (Ef 2, 20), to Piotr jest także „skałą i na tej skale zbuduję Kościół mój" (Mt 16, 18). Jeśli Chrystus Pan obiecał dwunastu apostołom dar Ducha Prawdy i powiedział: „Oto ja jestem z wami po wszystkie dni aż do skończenia świata" (Mt 28, 28), to powiedział również Szymonowi Piotrowi: „Ja prosiłem za Tobą, żeby nie ustała twoja wiara. Ty więc nawróciwszy się kiedyś utwierdzaj swoich braci" (Łk 22, 32). Czy rola powierzona Piotrowi miała mieć następców? Wzgląd na uroczystą wypowiedź Chrystusa i na samą naturę Kościoła jako instytucji zbawienia, przemawia na rzecz odpowiedzi twierdzącej: zasada ciągłości jest „w mocy". Stąd doktryna katolicka: następca św. Piotra — a tylko biskup rzymski ma prawo do tego ciężkiego dziedzictwa — posiada szczególną i centralną misję w świadectwie doktrynalnym, zwłaszcza w tym, co się odnosi do rozróżnienia „prawdziwej" nauki Chrystusa od „obcych nauk" (Hbr 13, 9). On jest ośrodkiem, do którego koniecznie i ostatecznie należy się zwracać dla określenia wiary apostolskiej, szczególnie tam, gdzie nauczycielska władza kolegium biskupów mogłaby się wahać, a nawet różnić.

Papieski urząd nauczycielski ma to samo zadanie co urząd biskupi [5]. Jest misją powierzoną Piotrowi i jego następcy jako ta-

[5] W następnych przypisach podamy niektóre wyjątki ze sprawozdania, które w lipcu 1870 r. wygłosił przed Ojcami Soboru Msgr Gasser, biskup z Brixen, w imieniu Deputacji Wiary, bezpośrednio przed decydującym głosowaniem o nieomylności papieża. Chodzi więc o autorytatywny dokument dotyczący sensu i znaczenia, jakie dano zdefiniowanej nauce o nieomylności nauczycielskiego urzędu papieża. Pełny tekst łaciński tego przemówienia znajduje się w *Amplissima collectio Consiliorum*, wyd. Mansi t. 52, c. 1204—1232.

kiemu [6]. Jest urzędem sprawowanym dla dobra wspólnoty chrześcijańskiej, służbą pełnioną dla zbawienia wierzących [7]. Zawiera z konieczności niezbędną władzę, by podjąć posłannictwo, by pełnić służbę. Źródłem jego jest „słowo Boże pisane lub przekazane" i jest z nim związany, jak wszelka nauczycielska władza chrześcijańska [8]. Dalej urząd nauczycielski papieża realizuje się normalnie i zwykle przy pomocy i współpracy nauczycielskiego urzędu biskupów [9]. Żyje tym samym życiem co lud chrześcijański, z którym jest złączony jak głowa z ciałem. Nic bardziej się nie sprzeciwia definicji Soboru Watykańskiego I z r. 1870, niż wyobrażanie sobie władzy papieża jako „odłączonej" od Kościoła, jako nie mającej łączności organicznej z Kościołem, a nawet różnej od niego

---

[6] Oto słowa Msgra Gassera: „Osobistą nieomylność papieża należy samą w sobie dokładniej określić, mianowicie że nie odnosi się ona do biskupa rzymskiego jako do osoby prywatnej, ani nawet jako do doktora prywatnego; jako taki jest on równy innym doktorom prywatnym, a równy nie ma władzy nad sobie równym, jak to dobrze powiedział Kajetan. A jednak biskup rzymski wykonuje władzę w Kościele Powszechnym. Nie mówimy zatem o nieomylności osobistej, chociaż się jej domagamy dla osoby biskupa rzymskiego, oczywiście nie dla niego jako osoby indywidualnej, ale jako dla osoby Najwyższego Kapłana, to znaczy dla osoby piastującej urząd publiczny, mianowicie dla głowy Kościoła w jej stosunku do Kościoła Powszechnego" (Mansi 52, 1212 D-1213A).

[7] Drugi ustęp ze sprawozdania Msgra Gassera: „...z racji celu swej prerogatywy danej przez Boga. Celem tym jest zachowanie prawdy w Kościele. Jest to ważne przede wszystkim, gdy się pojawiają w Kościele zgorszenia dotyczące wiary, niezgody i herezje, których nie mogą powstrzymać przełożeni, bądź to indywidualni, bądź zebrani na synodzie prowincjonalnym..." (Mansi 52, 1213 CD).

[8] Mgr Gasser precyzuje tu starannie ważny aspekt definicji watykańskiej: „Prawdą jest, że papież w definicjach ex cathedra opiera się na tych samych źródłach co Kościół, na Piśmie św. i Tradycji. Prawdą jest, że jednomyślna zgoda w tym, co głosi cały urząd nauczycielski Kościoła, złączony ze swą głową, jest regułą także dla papieża. Ale nie można stąd w żaden sposób wnioskować, że jest rzeczą konieczną i absolutną zapytywać o tę zgodę przełożonych Kościołów lub biskupów; tę jednomyślną zgodę można bowiem wywnioskować z jasnych i oczywistych świadectw Pisma św., ze zgody ze zdaniem Ojców Kościoła, z myśli doktorów i z innych prywatnych źródeł, które nam wystarczają do całkowitej odpowiedzi" (Mansi 52, 1216D — 1217A).

[9] Choć wartość danej definicji nie zależy jako od warunku ściśle koniecznego i absolutnego od zgody episkopatu, jasne jest, że zwykle swoje magisterium nauczycielskie, nawet najbardziej uroczyste, wykonuje papież z wyraźną zgodą władz Kościoła. „Tej współpracy Kościoła — tłumaczy Msgr Gasser — nie wykluczamy, gdyż nieomylność dana jest papieżowi nie przez natchnienie ani objawienie, ale przez asystencję. Dlatego papież na mocy swego posłannictwa i odpowiednio do powagi chwili ma obowiązek posłużyć się właściwymi środkami, by zbadać prawdę i ściśle ją wypowiedzieć; środkami tymi są sobory, rady biskupów, kardynałów, teologów itd. Środki te są różne, ze względu na różnorodność sytuacji i jest rzeczą roztropną wierzyć, że w obietnicy opieki boskiej, którą otrzymał Piotr i jego następcy od Chrystusa Pana, mieści się także obietnica otrzymania środków koniecznych i zdolnych do osiągnięcia nieomylnego orzeczenia przez papieża" (Mansi 52, 1213D).

w normalnym i zwykłym wykonywaniu władzy [10]. Wreszcie urząd ten tak samo jak urząd nauczycielski Kościoła jest chroniony przez Chrystusa, wspomagany opieką Bożą, pewny łaski Ducha Świętego, gdyż jest ostatecznie tylko jedną z form jaką przyjmuje sam urząd nauczycielski Kościoła [11].

Opieka Ducha Świętego jest gwarancją dla urzędu nauczycielskiego papieża i to, można powiedzieć, na miarę jego istotnego znaczenia w Kościele. Ale nigdy — z wyjątkiem *locutio ex cathedra* — doktryna katolicka nie przyznaje mu tego pewnego i niezaprzeczalnego zachowania od błędu, które sprawia, że danego orzeczenia nie można zmienić, i które nazywamy "nieomylnością" [12]. Orzeczenie urzędu nauczycielskiego papieża — oto dogmat z r. 1870 — wyklucza błąd, jest nieomylne, gdy zostaje wydane w określonych warunkach, które streszcza powiedzenie *loqui ex cathedra*. Rozumie się przez to, że a — Ojciec św. wypełnia swój obowiązek pasterza i nauczyciela powszechnego wszystkich wiernych; b — że jest to w najwyższym stopniu wyrazem autorytetu apostolskiego, który mu został dany w osobie apostoła Piotra, c — że

---

[10] Niektórzy Ojcowie zarzucali: „Członki muszą być zjednoczone z głową, a głowa z członkami; a zatem papież, gdy chodzi o dogmaty wiary nie może niczego decydować bez rady i pomocy swych braci". W odpowiedzi Msgr Gasser nie przeczy, że jest to zwykły sposób postępowania papiestwa; nerw jego dowodzenia odnosi się jednak do tego, że ta pomoc w warunkach nazwanych *loqui ex cathedra* nie jest rzeczą konieczną w sposób ścisły i absolutny, czyli że brak jej nie podaje w wątpliwość wartości definicji. Ustęp ten brzmi jak następuje: „Zanim odpowiemy na ten zarzut, trzeba sobie uprzytomnić, że tym którzy go stawiają, chodzi o ścisłą i absolutną konieczność rady i pomocy biskupów przy jakimkolwiek nieomylnym orzeczeniu dogmatycznym biskupa rzymskiego, tak że jest to warunek, który należałoby umieścić w samej definicji konstytucji dogmatycznej. Cała różnica między nami polega na tym, że mówi się o ścisłej i absolutnej konieczności, a nie o stosowności lub względnej konieczności, którą należy całkowicie pozostawić ocenie najwyższego Pasterza" (Mansi 52, 1215CD).

[11] To co następuje ogłoszono już wiele razy: „Definicja wskazuje na pochodzenie lub przyczynę sprawczą nieomylności. To pochodzenie, ta przyczyna sprawcza to opieka Chrystusa i pomoc Ducha Świętego" (Mansi 52, 1225 D).

[12] Następny ustęp ze sprawozdania Msgra Gassera o ścisłym znaczeniu nieomylności jest bardzo znamienny: „Nie można nawet powiedzieć, że biskup rzymski jest nieomylny po prostu na mocy swego papiestwa, ale jest nim ze względu na to, że jest pod wpływem boskiej opieki, która nim kieruje z całą pewnością i niewątpliwie. Biskup rzymski jako papież jest zawsze najwyższym sędzią w sprawach wiary i obyczajów, jest ojcem i doktorem dla wszystkich chrześcijan. Ale korzysta z obiecanej opieki Bożej, dzięki której nie może pobłądzić wtedy, gdy wykonuje rzeczywiście i aktualnie w kontrowersjach wiary funkcję najwyższego sędziego i doktora Kościoła Powszechnego. Dlatego zdania „biskup rzymski jest nieomylny" nie należy uważać za fałszywe, gdyż Chrystus Pan obiecał nieomylność osobie Piotra i osobie jego następcy. Jest to tylko zdanie niekompletne, gdyż papież jest nieomylny jedynie wtedy, gdy w uroczystym orzeczeniu określa dla Kościoła Powszechnego jakieś zagadnienie wiary czy obyczajów" (Mansi 52, 1213AB).

zwraca się do Kościoła powszechnego, by wydać orzeczenie doktrynalne, d — że to orzeczenie dotyczy wiary lub obyczajów chrześcijańskich, e — że orzeczenie to jest określone jako ostateczne i nieodwołalne. Gdy te warunki są spełnione, dogmat stwierdza, że akt lub orzeczenie przez które się papież w ten sposób angażuje, jest wolne od błędu, że nie może być „błędne", a zatem że jest nieomylne. Orzeczenie zdefiniowane jest więc „nieodwołalne" [13].

Ks. Gustave Thils
tłum. ZW i SS

13 Należy jeszcze dodać parę słów odnoszących się do nieomylnego urzędu nauczycielskiego papieża co do prawd „koniecznie związanych z objawieniem". Chodzi o przedmiot, do którego odnosi się nieomylność. Definicja watykańska mówi, że nieomylność papieża odnosi się do tego samego przedmiotu, do którego się odnosi nieomylność Kościoła i ma taką samą gwarancję. Konkretnie oznacza to: Jest dogmatem wiary, że Kościół (a zatem papież w warunkach *loqui ex cathedra*) może określić prawdę należącą do depozytu objawienia, *per se revelata*. Z drugiej strony jest rzeczą teologicznie pewną, ale nie jest dogmatem wiary, że Kościół (a zatem papież przemawiając *ex cathedra*) może określać prawdy koniecznie związane z objawieniem. Oto ustęp ze sprawozdania Msgra Gassera, odnoszący się do tego punktu: „Przedmiotem tych nieomylnych określeń jest doktryna wiary i obyczajów. Odnośnie do tego przedmiotu, tak ogólnie określonego, nie pojmuje się nieomylności papieża ani szerzej, ani mniej szeroko od nieomylności Kościoła, gdy określa jakąś doktrynę wiary lub obyczajów. A zatem — i nikt temu nie przeczy — herezją jest przeczyć nieomylności Kościoła w definiowaniu dogmatów wiary i tym samym na mocy tego dekretu watykańskiego jest również herezją przeczyć nieomylności papieża jako takiego w definiowaniu dogmatów wiary. Jednakowoż w kwestiach, w których jest rzeczą teologicznie pewną, ale na razie jeszcze nie *de fide*, że Kościół jest nieomylny, dekret świętego soboru również nie określa nieomylności papieża jako obowiązującej *de fide*. Teologiczna pewność, z jaką tamte przedmioty, poza dogmatami wiary, zawarte są w zasięgu nieomylności, którą się cieszy Kościół w swych definicjach, jest tą samą pewnością, z jaką trzeba przyjmować nieomylność papieża odnoszącą się do tych samych przedmiotów w definicjach przez niego wydanych" (Mansi 52, 1227BC).

WITOLD BENEDYKTOWICZ

SOLI DEO GLORIA
(O TEOLOGII KAROLA BARTHA)

Zdanie Feuerbacha, że teologia już dawno stała się antropologią, na pewno trafnie oddawało sytuację teologiczną jego czasów i następnych dekad XIX w. Sytuację tę wyznaczali dwaj wielcy teologowie — Schleiermacher * i Ritschl. Wpływ Schleiermachera dominował w pierwszej połowie XIX wieku, zaś młodszy odeń o dwa pokolenia Ritschl zdeterminował rozwój teologii ewangelickiej do tej wielkiej cezury, jaką się okazała pierwsza wojna światowa. Nie znaczy to wszakże, by teologie Schleiermachera i Ritschla miały być kryptoantropologią; obaj ci mężowie odznaczali się bowiem zarówno pobożnością jak i głębokim zaangażowaniem w sprawy Kościoła, obaj byli teologami kat'exochen i obaj chcieli być nimi. Ale systemy, jakie były ich dziełem, sprzęgły się z duchem czasu i tendencjami do zredukowania religii, ściśle — chrześcijaństwa, do rzędu pewnej funkcji kulturalnej, ściślej — jednej z funkcji kulturalnych społeczeństwa mieszczańskiego XIX wieku. Tendencja taka miała ponadto swój grunt w systemach, których autorami byli ci teologowie. Karol Barth, charakteryzując teologię Schleiermachera, stwierdza, że była to w istocie teologia kultury, rozumiejąca religię jako sprawę podniesienia na wyższy

---

Doc. dr Witold BENEDYKTOWICZ, duchowny metodystyczny, jest kierownikiem Katedry Teologii Systematycznej Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie i czynnym współpracownikiem Polskiej Rady Ekumenicznej.

* Friedrich Daniel Ernst SCHLEIERMACHER (1768—1834), teolog niemiecki, który wywarł ogromny wpływ na teologię protestancką w XIX-tym wieku. Wyświęcony w r. 1794 szybko stał się sławny jako kaznodzieja i pisarz, znajdujący żywe echo wśród ludzi wykształconych nastawionych racjonalistycznie i zarazem niechętnych wobec formalizmu ortodoksji protestanckiej. Był profesorem teologii i przez długie lata dziekanem Wydziału Teologicznego na nowozałożonym Uniwersytecie Berlińskim. Jego dzieło *Reden über die Religion* (Mowy o religii) z roku 1799 wywarło sensacyjne wrażenie. Opublikowane w 1821—2 dzieło pod tytułem *Wiara chrześcijańska wg zasad Kościoła Ewangelickiego* nadawało ton teologii protestanckiej przez blisko 100 lat (przyp. red.).

poziom, rozwinięcia i uszlachetnienia życia ludzkiego w jego wymiarach inwidualnym i społecznym. Kultura, rozumiana jako tryumf ducha nad naturą, byłaby zatem jak najbardziej prawowitym dzieckiem chrześcijaństwa. Co do Ritschla, powiada Barth, że chyba nikt przed nim ani po nim nie wypowiedział się tak wyraźnie, iż człowiek nowoczesny chce po prostu żyć rozumnie i że chrześcijaństwo jest mu w tym życzeniu sprzymierzeńcem i potwierdzeniem. Główne swoje dzieło poświęcił Ritschl zagadnieniu usprawiedliwienia i pojednania. Pojednanie rozumiał on jako urzeczywistnienie ludzkiego ideału życiowego. Jest ono skutkiem dzieła usprawiedliwienia. W stanie pojednania Bóg spotyka człowieka jako Ojciec i udziela mu panowania duchowego nad światem. Teologia Ritschla respektowała jak najbardziej swój związek z duchem czasu, i, wprawdzie w innych terminach niż u Schleiermachera, wyrażała optymistyczną wiarę w kulturę i postęp. Pod tym względem był Albrecht Ritschl typowym produktem i reprezentantem świadomości mieszczańskiej swojego czasu.

Nie da się przeprowadzić ścisłej granicy chronologicznej wpływu obu tych kierunków. Myślenie typu schleiermacherowskiego utrzymywało się długo i dałoby się wyśledzić pewne jego inspiracje nawet w najnowszych czasach. W szkole Ritschla natomiast wyrosła cała generacja teologów, która zajmowała katedry uniwersyteckie z końcem XIX wieku i w pierwszych dekadach naszego stulecia.

Nowa epoka w teologii zaczęła się po pierwszej wojnie światowej. Manifestem nowej teologii było dzieło Karola Bartha *List do Rzymian*, które ukazało się drukiem w roku 1919 [1]. Barth już wcześniej podjął swoją działalność pisarską (w 1916 r.), ale dopiero to dzieło otwiera epokę. Oznaczało ono całkowicie nowy kierunek i było zaprzeczeniem rozwoju teologicznego XIX wieku.

Barth buduje swą teologię w radykalnie odmienny sposób. Punktem wyjścia nie jest u niego człowiek, ani jego pobożne uczucie, ani religia, ale tylko i wyłącznie sam Bóg, dający się poznać w objawieniu; podstawowym źródłem teologii jest przeto Słowo Boże obecne w Biblii. U Bartha mamy do czynienia z radykalnym teocentryzmem, tak znamiennym dla teologii Kalwina. Stąd zarzut zamaskowanej w tym systemie antropologii nie miałby najmniejszego sensu. Teologia Bartha jest wyłącznie teologią. Naczelnym motywem tej teologii jest zagadnienie łaski i chwały Bożej.

---

[1] Karl Barth, *Der Römerbrief*. Von... Pfarrer in Safenwil. Bern 1919, G. A. Bäschlin.

W takim systemie niemożliwa jest wszelka teologia naturalna, ponadto zakwestionowana jest religia jako przedsięwzięcie ludzkie. „Religia jest niewiarą" — mówi Barth. „Religia jest sprawą, o której należy wprost powiedzieć, że to sprawa bezbożnego człowieka" (*Dogmatyka kościelna*, T. 1, półtom 2, s. 327). Jednocześnie autor *Dogmatyki kościelnej* zastrzega się, że zdanie to nie zawiera żadnej oceny religijno-filozoficznej czy religioznawczej, ani też nie wynika ono z uprzedzenia co do istoty religii. Przeciwnie, wszystkim niemal religiom nie da się odmówić elementów dobra, piękna i prawdy. Byłoby barbarzyństwem antyreligijnym kwestionować i obalać te wartości. Byłoby tak, gdyby zdanie, iż religia jest niewiarą, było sądem ludzkim. Ale to nie jest sąd ludzki, zdanie to bowiem należy rozumieć jako sąd boski, odczytując w ten sposób właśnie to, co ma do powiedzenia o religii objawienie. Religia jako akt ludzki jest przedsięwzięciem beznadziejnym. Słowem, Barth nie widzi możliwości osiągnięcia przez człowieka społeczności z Bogiem na drodze poczynań ludzkich, do których też zaliczyć należy religię. Pod tym względem szczególnie wyraźna staje się różnica, jaka dzieli Bartha od szkół teologicznych XIX wieku, w szczególności od Schleiermachera. Religia jest według Bartha namiastką Objawienia, jaką sobie stwarza człowiek, zamykając się tym samym wobec Objawienia. Religia jest próbą samodzielnego wzięcia i przyswojenia sobie przez człowieka tego, co dopiero ma być dane człowiekowi w Objawieniu.

Równie wątpliwym przedsięwzięciem ludzkim jest teologia. Bóg może być bowiem poznany tylko przez Boga, tylko przez siebie. Teologia naturalna jest nie do pogodzenia z Objawieniem, które właśnie uwalnia człowieka od jego fantazji na temat tego, co boskie. Jeśli teologię traktuje się jako poznanie Boga, takie poznanie, którego punktem wyjściowym jest człowiek, to nie da się jej ocalić ani uratować. Teologia możliwa jest tylko w jeden sposób, mianowicie, jeśli jest odniesiona tylko i wyłącznie do Objawienia, jeli jest świadomie tylko sylabizowaniem Słowa Bożego obecnego w Biblii. W świetle objawienia odkrywamy, iż nie jesteśmy zdolni oglądać Boga, ani mówić o Nim, ani myśleć o Nim; ale właśnie dlatego, że to zostało przed nami odkryte, nie możemy poniechać myślenia o Bogu i mówienia o Bogu, mimo naszej niezdolności i niemożności. Objawienie, które nam tę naszą niemożność ukazuje, wzywa nas jednocześnie i prowadzi do tego, byśmy czynili jedno i drugie, byśmy i myśleli, i mówili o Bogu. I tak dochodzi do ludzkiego ale też prawdziwego poznania Boga: nie mogąc się uchylić żądaniu Objawienia musimy być względem niego posłuszni.

Teologia, aby być poznaniem Boga, możliwa jest tylko i jedynie

tam, gdzie Bóg sam się objawia, objawiając przez to swoją naturę i swą istotę boską. Nie ma więc teologii w oderwaniu od Objawienia i od Słowa Bożego. Toteż słusznie nazwano teologię barthowską teologią Słowa. Z chrześcijańskiego punktu widzenia słowo „Bóg" jest zastrzeżone wyłącznie dla Boga Izraela i Jezusa Chrystusa, Boga, który się objawia jako Pan wszelkiego bytu. Jedynie osadzenie teologii w kręgu Objawienia może być poręczeniem a zarazem kryterium jej teologiczności. Bóg patriarchów i proroków, Bóg Jezusa Chrystusa nie ma więc nic wspólnego z takim Bogiem, który jest produktem jakiejś teologii, idei, abstrakcji. Warto zacytować własne słowa Bartha, który powiada, że zbyt często sylaba „Bóg" funkcjonuje na zasadzie pseudonimu, pod którym ukrywa się granica ludzkiego samopoznania i rozumienia świata: „Zbyt często mówi się 'Bóg' i rozumie się przez ten znak jednak tylko coś, mianowicie ową beztreściową, niepłodną i w zasadzie wysoce nudną tak zwaną ‚transcendencję', która potem zamiast być interpretowana jako coś będącego prawdziwie naprzeciw, jako coś całkowicie i prawdziwie innego, jako coś prawdziwie na zewnątrz i poza, jest raczej interpretowana jako iluzoryczny refleks wolności ludzkiej, jako jej projekcja w pustą przestrzeń bezprzedmiotowości. Na wskroś istotne dla tej 'transcendencji' jest to, że wobec człowieka nie ma ona ani określonej woli, ani nie wykonywa określonego dzieła, ani nie znajduje określonego słowa ani też nie ma określonej mocy ani autorytetu. Nie może go ona ani związać ani uczynić rzeczywiście wolnym. Nie może go usprawiedliwić ani mu zadośćuczynić. Nie może mu ona być ani klarownym sensem ani wyraźnym celem jego życia" (*Dogmatyka kościelna*, Tom 3, cz. 4, s. 549).

Tak pojęty Bóg, Bóg teologów i filozofów, na pewno nie jest i nie może być przedmiotem teologii Karola Bartha. W ogóle wątpliwe jest mówienie o „przedmiocie" teologii, Barth broni się bowiem przed uprzedmiotowieniem Boga, którego chce znać przede wszystkim jako działający, objawiający się podmiot, którego suwerenność nie może być naruszona. Boga objawionego znajduje Barth przeto w Objawieniu, udokumentowanym w Piśmie św., w zwiastowaniu Proroków, w osobie Chrystusa, w świadectwie reformatorów XVI wieku. Przy takich założeniach oczywista staje się konieczność przekroczenia zastanej w teologii sytuacji a nawet dokonania skoku wstecz, do reformatorów i dalej — do źródeł, do Biblii. Barth tego skoku dokonał, czym zresztą wzbudził wiele zastrzeżeń, jak np. i takie, że nie można zignorować rozwoju teologicznego, jaki się zaznaczył od schyłku ortodoksji a następnie przezwyciężenia Oświecenia; ale Barth tego rozwoju nie zignorował, przeciwnie, wykazał całkiem niezłą znajomość tej

ewolucji, czego wymownym dowodem jest jego historia teologii protestanckiej w XIX wieku [2]. Znalazł on zresztą w tym okresie swoich inspiratorów, wprawdzie nie wśród powag akademickich, ani tych, którzy nadawali ton teologii minionego stulecia, lecz raczej na uboczu głównego nurtu. Chodziłoby tu o obu Blumhardtów i Kohlbrüggego [3], no i przede wszystkim Kierkegaarda, którego odkrył dla teologii. Dotąd bowiem myśliciel duński znany był przede wszystkim jako pisarz i jego oddziaływanie manifestowało się w dziedzinie estetycznej; tym, co go czytali, tłumaczyli i wydawali, szczególnie na gruncie Niemiec, koncepcje stadiów życiowych, etycznego i religijnego, wydawały się, wbrew ich twórcy, zamaskowanym estetyzmem. Po odczytaniu teologii Kierkegaarda przyszła kolej i na jego filozofię i dostrzeżenie w nim ojca nowoczesnego egzystencjalizmu.

Ale i główny, reprezentatywny nurt teologii wieku XIX nie jest dla Bartha obojętny. Barth nie tylko go znał, ale podjął z nim starcie i to świadomie. Z dwóch najbardziej znamiennych postaci dla teologii XIX stulecia o wiele większą rolę grał dla niego Schleiermacher niż Ritschl, przeto ostrze rozprawy z Schleiermacherem musiało być większe, bardziej dostrzegalne niż ostrze rozprawy z Ritschlem. Może to być zrozumiałe w większym stopniu dlatego, iż wpływ Schleiermachera był znaczniejszy, silniejszy, że trwał on właściwie dłużej aniżeli wpływ Ritschla. Inspiracje schleiermacherowskie są zresztą, jak zaznaczono, obecne jeszcze w myśleniu teologicznym drugiej połowy naszego stulecia.

O teologii naszych czasów powiedział Paweł Tillich, że nie może się ona uchylić od rozprawy z dorobkiem Schleiermachera, czy to w sensie jego potwierdzenia czy odrzucenia. Postawa Bartha jest przykładem takiej prawidłowości i konieczności dla dzisiejszego teologa. Mimo woli nasuwa się pytanie, czy w postawie Schleiermachera nie zaznaczył się pewien istotny, może ponadczasowy problem, bądź wręcz dylemat roboty teologicznej, z jakim musi być skonfrontowany każdy nowy system w teologii? Paweł Tillich

---

[2] Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte.* Zürich (1960), Evangelischer Verlag AG.

[3] Jan Krzysztof BLUMHARDT starszy (1805—1880), kaznodzieja i działacz przebudzeniowy, zasłynął dzięki charyzmatowi uzdrowień; teolog nadziei, zorientowany na nadejście czasu łaski przed dokonaniem się paruzji; syn jego Krzysztof (1842—1919) kontynuował przebudzeniowe dzieło ojca. Oddziałał on m. in. na szwajcarskich religijnych socjalistów. Obaj Blumhardtowie byli luteranami. Herman KOHLBRÜGGE, rodem z Amsterdamu (1803—1875), z pochodzenia luteranin, następnie kalwinista, bardziej znany jako działacz kościelny niż teolog, nie podzielał stanowiska ani zwolenników Schleiermachera ani teologów przebudzeniowych, nawiązywał bezpośrednio do Reformacji, akcentując szczególnie zagadnienie wiary i łaski.

daje dość przekonywujący wywód, iż w przypadku Schleiermachera mamy właśnie do czynienia z takim zjawiskiem, z obecnością elementu, który stanowi specyfikę nie tylko tego teologa, ale każdej próby teologicznej, bez względu na epokę.

Barth wybrał dla budowy swego systemu teologicznego inną drogę niż Schleiermacher. Wybrał ją w świadomym starciu i w świadomym zaprzeczeniu tej linii, która była linią Schleiermachera. Ale uczynił to w bardziej pogłębiony a mniej gwałtowny sposób niż jego kolega i kombatant z kręgu dialektyków — Emil Brunner **. Ten rodak Bartha w swej książce *Mistyka i Słowo* [4] rozprawił się z teologią Schleiermachera bardzo radykalnie. Barth zakwestionował metodę ataku Brunnera, wskazując, że wygrywanie motywu wiary chrześcijańskiej przeciw innym motywom teologii Schleiermachera, można by odnieść także np. do teologii Lutra czy Kalwina i w imię takiego zabiegu odmówić im chrześcijańskości. Zachowując respekt dla Schleiermachera, zaliczając go tak samo w poczet teologów chrześcijańskich, formułuje Barth inne zastrzeżenia, mianowicie, iż Schleiermacher spowodował przeinterpretowanie teologii w część ogólnej humanistyki, że przygotował w ten sposób historyzację teologii, tak znamienną dla XIX wieku, wreszcie — zarzut najpoważniejszy — iż *pistis* przekształcił w *gnosis*.

Zdaniem Pawła Tillicha, który wespół z Barthem i Brunnerem należy do przełomu teologicznego XX wieku, osądzenie Schleiermachera, tak znamienne w kręgu dialektyków ***, opiera się na

** Emil BRUNNER (1889—1966). Pastor szwajcarski, znany jako wykładowca teologii w Zurychu (1922—1938) i Princeton (od 1938). Początkowo był gorącym zwolennikiem Bartha w jego reakcji przeciw teologii dziewiętnastowiecznej, później poszedł własnymi drogami (wielki spór z Barthem w 1934 roku). Niektóre jego prace jak *Pośrednik* i *Przykazanie i porządki* wywarły wielki wpływ na teologów europejskich i amerykańskich. (Przyp. red.).

4 Emil Brunner, *Die Mystik und das Wort*, Tübingen 1924, J. C. B. Mohr.

*** TEOLOGIA DIALEKTYCZNA — terminem tym określa się przełom w teologii protestanckiej po roku 1918. Teologia dialektyczna nigdy nie stanowiła systemu, stąd trudność sformułowania zwięzłej definicji. Punktem wyjścia dla rozważań teologii dialektycznej jest kryzys jako fundamentalna sytuacja człowieka. W stanie kryzysu człowiek próbuje na różne sposoby uzyskać poczucie bezpieczeństwa. Jednym z tych sposobów jest religia, z którą należy walczyć jako z czysto ludzkim zabezpieczeniem i uroszczeniem wobec Boga. W śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Bóg sądzi i odrzuca człowieka: Bóg i człowiek, czas i wieczność są rozdzielone absolutną przepaścią śmierci. Ale właśnie w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Nowy Świat Boży wdziera się w stary świat ludzki. Nie można tego jednak doświadczyć. Wcielenie Boga — centrum nowego życia — jest niewidzialne i niewyrażalne. Jego pozytywną treść może człowiek wypowiedzieć tylko pośrednio, przez orzeczenie: „nowy człowiek którym jestem, nie jest tym, czym ja jestem".

Tej formie teologii dialektycznej pozostał wierny sam Barth, natomiast inni współtwórcy przełomu poszli innymi drogami; E. Brunner zapoczątkował nieco

fałszywej interpretacji głównych założeń tego teologa. Jest to widoczne na przykładzie psychologicznej interpretacji kluczowej schleiermacherowskiej definicji religii. W miejsce psychologicznej interpretacji słynnego zdania Schleiermachera, iż religia jest uczuciem bezwzględnej zależności, Tillich proponuje interpretację egzystencjalistyczną, co więcej, tylko taki jej wykład uważa za uczciwy. W takim ujęciu „uczucie bezwzględnej zależności" nie byłoby niczym innym, jak egzystencjalnym zaangażowaniem się w przedmiot refleksji teologicznej, niczym innym, jak przemożnym zderzeniem się z tym, co w słowniku Tillicha wyrażone zostało jako absolut, jako to, „co nas bezwarunkowo obchodzi". W ten sposób Schleiermacher zabezpieczył dla teologii bardzo dawny motyw, zapomniany przez ortodoksję i racjonalizm, mianowicie motyw, który można by określić jako empiryczny. Był on obecny w dawniejszej tradycji teologicznej, w nurcie augustyńsko-franciszkańskim. Na gruncie protestanckim nurt ten ocalał i przetrwał (względnie został podjęty) w pietyzmie, wśród independentów anglo-amerykańskich oraz w metodyzmie i pokrewnych ruchach przebudzeniowych (*Erweckungstheologie*).

Trudno byłoby pomówić Bartha o brak zaangażowania, właśnie egzystencjalnego zaangażowania na rzecz tego, co go „bezwarunkowo obchodzi", by jeszcze raz użyć słów Tillicha, a czym, jak wiemy, w teologii Bartha jest Bóg objawiony, Bóg w swej suwerenności i majestacie. Tak więc element empiryczny obecny jest w teologii Bartha, jakkolwiek nie jest on metodologicznie wyakcentowany. Szczególnie jest on obecny w *analogia fidei*, stanowiącej jeden z ważniejszych motywów barthowskiej konstrukcji teologicznej. Rozumie się przez to możliwość przyswojenia przez wiarę treści zwiastowania biblijnego. Ale ta potencjalna przyswajalność w systemie Bartha nie da się wywieść z apriorycznej zdolności ludzkiej, lecz jest ona udzielana przez samo Słowo Boże, jest darem łaski. I tu dochodzi do pewnej zbieżności ze stanowiskiem, jakie był kiedyś reprezentował Schleiermacher: to, iż człowiek może mieć doświadczenie Słowa Bożego, pokrywa się z ulubioną w XIX wieku formułą świadomości religijnej. Korekta polegałaby na tym, że podczas gdy wiek XIX mówił, iż człowiek

---

inny kierunek w teologii dialektycznej, podejmując zagadnienie natury i teologii naturalnej. Według niego dialektyczny charakter teologii nie polega na negacji zawartej w Objawieniu, lecz (w nawiązaniu do M. Bubera) na fakcie, że istnienie ludzkie jest konstytuowane przez dialog. Bultmann utworzył własną szkołę, aplikując świadomie filozofię Heideggera jako, jego zdaniem, najdoskonalszą analizę sytuacji, w której człowiek nowoczesny przyjmuje poselstwo chrześcijańskie. F. Gogarten, który w dramatycznych okolicznościach zerwał z kręgiem Bartha, stał się inspiratorem jednej z najnowszych postaci teologii, tzw. „teologii świeckiej". Krąg roboczy dialektyków rozpadł się około roku 1933 (przyp. red.).

„ma" świadomość religijną, że „istnieje" świadomość religijna, to nam raczej wypadnie powiedzieć, iż ludzie mogą mieć świadomość religijną, tzn. Słowo Boże może być podstawą i przyczyną świadomości religijnej człowieka. Stąd już bardzo niedaleko do Schleiermachera. Dla uzupełnienia należałoby wszakże dodać, iż operowanie analogią u Bartha nie wyprzedza stosowania zasad dialektyki; następuje to dopiero stopniowo i nasila się w późnych latach trzydziestych.

Tyle dla zrozumienia obecności motywu empirycznego bądź zaangażowania egzystencjalnego w teologii Karola Bartha. Zbieżność z Schleiermacherem jest tu peryferyczna a nie centralna, drugorzędna, nieistotna. Generalny zarzut pod adresem Schleiermachera pozostaje bowiem w mocy: u Schleiermachera centrum nie stanowi Chrystus lecz właśnie świadomość religijna. Teologia Bartha jest teocentryczna; jest ona także chrystocentryczna i dzięki temu tak bardzo chrześcijańska, w chrześcijaństwie bowiem tylko teologia chrystocentryczna jest możliwa, i tylko chrystocentryzm podnosi robotę teologów do godności teologii chrześcijańskiej.

Rozbrat z najnowszą tradycją i ewolucją teologiczną, wyrastającą organicznie z XIX wieku, był dla wielu teologów i mężów Kościoła, zwłaszcza starszego pokolenia, wprost zgorszeniem. Wydawało się, że „neo-ortodoksja" Bartha grozi wprost barbaryzmem, że podcina korzenie chrześcijaństwu, religii chrześcijańskiej, że otworzy ona drogę niewierze i ateizmowi. Obawy takie wyrażał m. in. tak reprezentatywny teolog i mąż Kościoła jak Adolf Harnack; uważał on, że z tryumfem nowej teologii katedra uniwersytecka zamieni się w kazalnicę, lecz Barth właśnie podkreślał, iż zadanie teologii i zadanie kaznodziejstwa jest identyczne. Harnack i liberalni teologowie, których reprezentował, byli wierni wszystkim konsekwencjom rozwoju teologicznego XIX wieku; rozwój ten, zapoczątkowany przez Schleiermachera i zmierzający do przezwyciężenia oświeceniowej redukcji religii, uległ w najistotniejszych swych elementach duchowi oświeceniowemu. Wyraziło się to w historyzacji roboty teologicznej, w tryumfie metody historyczno-krytycznej na gruncie teologii, przede wszystkim na gruncie biblistyki. I jakkolwiek ta tendencja nie przebiegała bez opozycji ze strony Kościoła i dogmatyki, to przecież utrwaliła się ona w sposób zwycięski i to na tyle, by zdeterminować nie tylko biblistykę, ale także i teologię systematyczną. Harnack, powtórzmy to jeszcze raz, był temu historyzmowi wierny, trzeba zaś dodać, iż był w tym na wskroś uczciwy; takie stanowisko poręczało mu bowiem charakter naukowy teologii chrześcijańskiej i było gwarancją prawidłowego odczytania treści Objawienia. Treść tę bowiem trzeba badać i przyjmować z pomocą wiedzy historycznej,

której towarzyszyć musi refleksja krytyczna. Inne podejście do Biblii naraża na fałszywe wyniki, powoduje zamianę prawdziwego Chrystusa i prawdziwego chrześcijaństwa na jakiegoś Chrystusa wyśnionego, wymarzonego i na takież chrześcijaństwo. Stąd odżegnanie się od obowiązujących pryncypiów naukowych teologii w rozumieniu XIX wieku i pierwszych dekad naszego stulecia uważane było za bardzo niebezpieczne dla samego chrześcijaństwa. A właśnie takie niebezpieczeństwo reprezentowała teologia dialektyczna Karola Bartha i jego kolegów. Postawy te i te zagadnienia były przedmiotem paroletniej korespondencji pomiędzy Harnackiem a Barthem; wymiana myśli nie przyniosła jednak rezultatu w sensie wyrównania stanowisk: ci przedstawiciele dwóch różnych pokoleń i dwóch różnych sposobów myślenia teologicznego nie znaleźli ostatecznie konsensu, te dwie postawy, jakie reprezentowali, były zresztą nie do pogodzenia.

Dziś już wiadomo, że się Harnack mylił, że rozwój teologii dialektycznej nie był zagrożeniem oświeconego chrześcijaństwa, ale przeciwnie, jego wzbogaceniem, wzbogaceniem również o nieprzeczuwane wówczas możliwości i perspektywy ekumeniczne. Wreszcie stanowisko teologiczne Bartha stało się inspiracją do opozycji kościelno-politycznej w III Rzeszy i wytrzymało nacisk największej barbarii i największego nadużycia, jakim był ruch tzw. „niemieckich chrześcijan". Pewnie, iż wiele tu należałoby zapisać na rachunek ludzki, na postawy i charaktery tych, którzy byli uwikłani w walkę kościelną w III Rzeszy. Ale chyba równie ważną, a może wręcz najdonioślejszą przesłanką, była przesłanka teologiczna tego myślenia i tej postawy, determinująca i charakteryzująca całe przedsięwzięcie Barthowskie: *soli Deo gloria.*

Pewnie, że o nic innego nie chodziło i dawniejszym teologom, teologom chrześcijańskim wszystkich epok; nasuwa się jedynie pytanie, o ile ta zasada była urzeczywistniana, czy nie zatracała się ona w toku samej roboty teologicznej, czy nie zniekształcały się i nie ulegały zachwianiu proporcje, kto ostatecznie z tego procesu wychodził w glorii: Bóg czy człowiek?

W tym punkcie dochodzimy do bardzo istotnego problemu inspiracji teologii Bartha, jakie czerpał on od obu reformatorów XVI wieku — Lutra i Kalwina. *Soli Deo gloria* — to hasło było własnością obu tych mężów, dla obu brzmiało ono jednakowo. Nie było ono bynajmniej nieobecne w poprzednim okresie teologii, nie było obojętne dla teologii scholastycznej. Ale koncepcja Boga jako dobra najwyższego, *summum bonum,* tak charakterystyczna dla teologii scholastycznej, kryła w sobie poważne niebezpieczeństwo: pojęcie *summum bonum* jest związane bowiem z zasadą potrzeby ludzkiej, potrzeba ta staje się impulsem szukania przez

człowieka dobra, które by mu przyniosło zaspokojenie. Ostatecznie więc człowiek nie szuka tego dobra dla niego samego, ale dla siebie. Nie szuka Boga ze względu na Boga ale ze względu na siebie. Kocha to dobro, ale w tej miłości ukryta jest miłość własna, miłość do siebie samego. Nie jest to zatem miłość Boga ale miłość własna. Ale takiemu zakłamaniu przeciwstawił się właśnie Luter, który szukał miłości Boga, łaski Boga i chwały samego tylko Boga. Stąd zakwestionowanie zasług ludzkich, stąd bierze też początek zasada *sola fide* i *sola gratia*; naruszenie tej zasady byłoby pomniejszeniem Boga, byłoby właśnie religią, czyli usiłowaniem ludzkim, byłoby naruszeniem boskości Boga. Grzechem jest bowiem, „iż się nie czci Boga, to jest że się mu nie wierzy ani ufa, nie boi się go ani się mu nie daje czci, iż nie dopuszcza się, by on władał i by był Bogiem, w którym to grzechu pogrążają się głęboko zarówno pospolici, oczywiści grzesznicy, ale daleko głębiej mądrzy, święci, uczeni, duchowni, którzy przed światem i przed samymi sobą są pobożni, którzy budują na swych uczynkach, krótko mówiąc wszyscy, którzy nie zdają się na wyłączną dobroć i łaskę Boga ani nimi żyją, wszyscy oni są *impii*, bezbożni" (Luter w *Postylli kościelnej* z 1522 r.).

Mamy tu zatem ocenę religii, ocenę negatywną: to, co potocznie uchodzi za pobożność jest potraktowane właśnie jako bezbożność. Religia jest przedsięwzięciem ludzkim. Wiek XIX wyartykułuje to stopniowo ustami Fichtego, Schellinga i — najjaśniej — Feuerbacha, odsłoni jej „projekcyjność", jej charakter antropogeniczny i antropocentryczny. Teologowie dziewiętnastowieczni oddalą się w tym punkcie od Lutra. Zgodzą się, by teologię budować w oparciu o religię. Zgoda ta wywołana została sytuacją apologetyczną: chodziło bowiem o ocalenie religii, o przezwyciężenie oświeceniowej redukcji religii do metafizyki i moralności. Religia, istotnie, została uratowana, ale kosztem Objawienia.

Przełom w teologii zapoczątkowany przez Karola Bartha był wyborem innej drogi w budowaniu systemu teologicznego; był to zwrot rewolucyjny, od czasów reformacji nie było tak namiętnego i tak profetycznego wystąpienia. Rozległ się głos protestu dawno nie słyszany w takiej intensywności. Protestantyzm bowiem w wieku XIX stał się zjawiskiem konformistycznym, przybrał postać neoprotestantyzmu względnie protestantyzmu kulturalnego, z pierwotnym protestem podniesionym przez reformatorów XVI wieku nie miał on już zbyt wiele wspólnego. Toteż z wystąpienia Karola Bartha w 1919 roku dosłyszano przede wszystkim protest, przede wszystkim n i e, przede wszystkim negację. Dialektyce Bartha zarzucano, że silniej eksponuje antytezę niż tezę, że nie dając syntezy pozostaje właściwie negacją. I tu było wielkie

przeoczenie lub nieporozumienie. Barth bynajmniej nie ułatwiał usunięcia nieporozumień, we wczesnym okresie swej twórczości teologicznej, okresie dialektycznym, rozdawał ciosy na lewo i prawo, nie szczędząc nawet własnych kombatantów, jak na przykład Brunnera. A przecież od początku w teologii Bartha był ogromny ładunek pozytywny, był ogromny potencjał afirmacji; teologia ta, będąca od początku teologią chwały Bożej i łaski, przynosiła zwiastowanie boskiego t a k, bo właśnie owo t a k jest treścią działającej, zbawczej łaski Bożej. „Nie" zawsze brzmi donośniej niż „tak", Barthowe „nie" długo przysłaniało odbiorcom, obserwatorom i krytykom tej teologii jej ładunek afirmatywny, jej „tak". Ale w miarę powstawania jego *Dogmatyki kościelnej* tę afirmację słyszało się coraz wyraźniej, coraz lepiej, nieraz aż przesadnie, zapominając o współtowarzyszącym jej „nie". A przecież zachowała ona, ta negacja, swoje miejsce w systemie Barthowym, wprawdzie nie tak agresywne i jakby przytłumione przez pozytywną, radosną wymowę afirmacji. Sam mistrz, którego teraz w perspektywie jego śmierci, nazywa się „Augustinus redivivus", snując paralelę z wielkim Ojcem Kościoła, rozumiał owe „tak" i „nie" jako boską afirmację i negację a nie jako własną teologiczną konstrukcję: to Bóg w Objawieniu wypowiada swoje „tak" wobec grzesznika i swoje „nie" względem autonomicznej, pobożnej ludzkiej sprawiedliwości; przy czym potężnym, przemożnym wyrazem owego „nie" jest krzyż i śmierć Jezusa Chrystusa.

W rozprawie z teologią XIX wieku Barth świadomie odrzucił wszelki historyzm i psychologizm w swojej robocie teologicznej; było to uwarunkowane polemiką z schleiermacherowskim typem teologii, to przecież Schleiermacher rozumiał dogmatykę jako dyscyplinę historyczną, a jego klasyczna definicja religii wprost domagała się interpretacji psychologicznej, jakkolwiek interpretacja taka byłaby błędna. Że tego rodzaju motywy jak u Bartha i innych dialektyków gorszyły profesorów spod znaku teologii liberalnej, że stanowiły skandalon dla przedstawicieli protestantyzmu kulturalnego, że budziły obawy i zastrzeżenia ze strony tych, którzy troszczyli się o naukowy i nowoczesny kształt teologii, to jest oczywiste. Ale równie oczywiste jest i coraz mocniej podkreślane w perspektywie odejścia wielkiego bazylejczyka to, że w tym wszystkim okazał się mądrzejszy od teologów historycznych lub ściślej — teologów-historyków — on bowiem historii nie badał ani interpretował, on ją t w o r z y ł. A jeśli ktoś miałby wątpliwości, czy Barth historię rozumiał, czy umiał ją odczytywać, ten niech sięgnie do jego *Teologii protestanckiej w XIX wieku* [5] *bądź*

[5] por. przypis 2.

do *Dogmatyki kościelnej*, a znajdzie tam świadectwa nie tylko rozległej erudycji historycznej, lecz także suwerennej swobody w odczytywaniu historii i wykorzystywaniu jej materiału dla roboty konstrukcyjnej.

Wymownym świadectwem historiotwórczej roli teologii Karola Bartha jak i jej twórcy było, wzmiankowane już, zjawisko opozycji kościelnej w III Rzeszy. Barth był współarchitektem Kościoła Wyznającego (*Bekennende Kirche*), a jego teologia stanowiła natchnienie dla tego pięknego, szlachetnego, choć niestety zbyt słabego protestu chrześcijańskiego. Nader znamienne być musi, że protest ten nie wyszedł ze źródeł progresywnych, że nie sycił się liberalnym kształtem teologii z jej wysoką estymacją człowieka, kultury, religii i cywilizacji, ale że począł się z gatunku teologicznego określanego mianem neo-ortodoksji, konserwatyzmu czy wręcz reakcjonizmu. I tu należy odnotować pewien znamienny rys wielkiego teologa: był on nie tylko uczonym akademickim, ale i działaczem, nie tylko nauczycielem, ale i prorokiem, jego postawa teologiczno-moralna nie daje się oddzielić od postawy politycznej. Ta postawa polityczna była źródłem zaambarasowań, a nawet kłopotów, różnych polityków Zachodu, zaś dla różnych działaczy restauratywnych w Niemieckiej Republice Federalnej, nie wyłączając funkcjonariuszy „ziomkostw", postawa Bartha była wręcz zgorszeniem. Barth, który wiedział dobrze, że I wojna światowa była bezlitosną kompromitacją i sądem nad tzw. cywilizacją i kulturą chrześcijańską, zdawał sobie równie jasno sprawę, że w r. 1939 Europy nie obroni się pacyfizmem bądź neutralnością, lecz jedynie wzięciem na siebie całego brzemienia cierpień i walki o sprawiedliwy pokój. Jakże bardzo brakowało ideologom Zachodu po roku 1945 jakichś akcentów antysocjalistycznych i antykomunistycznych w wystąpieniach Bartha. Rodak Kuttera i Ragaza, twórców socjalizmu religijnego, stał zawsze po stronie lewicy politycznej, zaś oblicze faszyzmu rozszyfrowywał nieomylnie, zanim jeszcze utrwaliło się brunatne panowanie w Niemczech. Zdaje się nie ulegać wątpliwości, że swą postawę społeczną i polityczną kształtował przede wszystkim pod wpływem bodźców, jakie czerpał ze swojej teologii.

Barth był historiotwórczy nie tylko w dziedzinie faktów politycznych (jako że Kościół Wyznający nie da się oddzielić od opozycji politycznej w III Rzeszy; sam Barth zabiegał zresztą o to, by Kościół Wyznający nie dał się zepchnąć na boczny tor neutralności politycznej i społecznej). Lecz nade wszystko w teologii i w życiu chrześcijaństwa XX wieku Barth i jego teologia stanowią epokę. Znane a ostatnio często cytowane (w związku z 200 rocznicą urodzin Schleiermachera) są słowa, jakie wypowiedział po śmierci

tego uczonego jego berliński kolega, przedstawiciel teologii przebudzeniowej, August Neander: „Od niego kiedyś liczyć się będzie nowa epoka w historii Kościoła". Istotnie, Schleiermacher stoi na czele teologii XIX wieku; podobne słowa nasuwają się nieprzeparcie nad grobem Karola Bartha. Jak Schleiermacherowskie *Mowy o religii* otwierają epokę nowoczesnego rozwoju teologicznego, tak Barthowy *List do Rzymian* z 1919 zaznacza początek teologii najnowszej. Ale nie tylko to, Barth otwiera także nowy okres w historii Kościoła. „Doctor Ecclesiae" mówi o nim sekretarz generalny Światowej Rady Kościołów, Carson Blake, w swym słowie nad nie zamkniętą jeszcze trumną tego wielkiego teologa. „Katolickim reformatorem" i „reformatorskim katolikiem" nazywa go w perspektywie świeżego zgonu jeden z teologów młodszego pokolenia. Osobisty wkład Bartha w odnowienie ekumeniczne chrześcijaństwa wart jest osobnego studium.

W wizerunku teologicznym Bartha[6] powiedziano, że stało się z nim tak, jak z kimś, kto w ciemnej wieży szukając po omacku poręczy, uchwycił za sznur ogromnego dzwonu, wprawiając go w ruch: dzwon rozkołysał się i dzwoni na trwogę i tego głosu musi się słuchać z drżeniem. Taki był początek teologii Karola Bartha, początek teologii dialektycznej, teologii kryzysu. Wprawiony w ruch *Listem do Rzymian* dzwon bynajmniej nie zamilkł, ale z biegiem lat zaczął bić coraz równiej, coraz spokojniej i coraz radośniej, jakby wydzwaniał to podstawowe hasło Barthowej teologii: SOLI DEO GLORIA.

Witold Benedyktowicz

[6] *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts.* Hrsg. von Hans Jürgen Schultz. Stuttgart 1968, Kreuz Verlag, (cf. s. 265).

PIOTR IWANOWSKI

FARYZEUSZ, CELNIK I FILOZOF

WSTĘP

Szkic ten usiłuje przeanalizować i zestawić trzy postawy moralne: faryzeusza, celnika i — filozofa. Zestawienie to może wzbudzić uzasadnione zdziwienie. Porównuje się zwykle postawy znajdujące się wyraźnie na jakiejś wspólnej płaszczyźnie. Faryzeusz i celnik mają taką wspólną płaszczyznę, oczywistą dla każdego, kto zna tekst z Ewangelii, i na tej płaszczyźnie są sobie nawzajem przeciwstawni. Czy można analogiczną płaszczyznę, a priori płaszczyznę etyczną znaleźć dla nich obu oraz dla filozofa? To znaczy: czy można w ogóle mówić o odrębnej postawie moralnej filozofa, założywszy, że tylu jest filozofów ile filozofii, że każda z nich u każdego indywidualnego filozofa może dyktować, lub nie, jakąś odrębną postawę moralną?

Podstawowym wspólnym rysem postaw faryzeusza i celnika jest zarówno stosunek do Boga, jak stosunek do siebie samego, w pewnym szczególnym aspekcie — aspekcie pokory. Filozof może do pewnego stopnia eliminować poznawczo-etyczny stosunek zarówno do Boga, jak do siebie samego, musi natomiast mieć rzetelny stosunek do prawdy, ponieważ do istoty filozofii należy bezinteresowne poznawanie prawdy. Ta maksymalna otwartość na prawdę jest sama z siebie prawidłową postawą moralną i pielęgnowana konsekwentnie musi prędzej czy później, przynajmniej pod względem praktycznym, zetknąć filozofa z problemem pokory. Tu właśnie zbiegają się owe trzy postawy, trzy różne modele postaw, z których każda rozgrywa sprawę pokory — jak mi się wydaje — inaczej.

Jednakże stopień dojrzałości filozofa nie jest niezależny od rozstrzygnięć intelektualnych: nie każda filozofia prowadzi w jednakowym stopniu do pokory. Jeżeli faryzeusz i celnik mają dane pewne rozstrzygnięcia z góry, to filozof jako filozof nie ma żadnych takich danych a priori. Może polegać jedynie na swoim odczytywaniu świata, które prowadzi go do określonego poglądu na ten świat i w konsekwencji do określonej postawy moralnej. Otóż wydaje się, że chociaż każde uczciwe otwarcie na prawdę powinno rodzić pokorę, to jednak tylko zobaczenie i przemyślenie pewnych spraw do końca może stworzyć sytuację, w której brak

pokory staje się czymś tak fundamentalnie niekonsekwentnym, że aż niemożliwym.

Filozofia w tym szkicu jest więc filozofią określoną. Jest pewnym określonym t y p e m zagadnień i rozwiązań, który ukażemy najpierw w szacie historycznej, a następnie tak, jak może go widzieć człowiek współczesny.

I

Faryzeusz i celnik z przypowieści ewangelicznej należą do tych wcieleń ludzkich postaw, których znaczenia nigdy się ostatecznie nie wyczerpie. Z pozoru dydaktyczna parabola, w istocie jest ta przypowieść wspaniałym dziełem sztuki, którego kontemplacja wciąga człowieka w głąb, jak kontemplacja obrazu albo rzeźby. Oto przypowieść:

Dwóch ludzi przyszło do świątyni, żeby się modlić, jeden faryzeusz a drugi celnik. Faryzeusz stanął i tak w duszy się modlił: Boże, dziękuję Ci, że nie jestem taki jak inni ludzie: zdziercy, oszuści, cudzołożnicy, albo jak i ten celnik. Poszczę dwa razy na tydzień, daję dziesięcinę ze wszystkiego, co nabywam. Natomiast celnik stojąc z daleka nawet oczu nie śmiał wznieść ku niebu, lecz bił się w piersi mówiąc: Boże, miej litość dla mnie grzesznika. Powiadam wam: Odszedł do domu usprawiedliwiony ten, nie tamten. Bo każdy, kto się wywyższa będzie poniżony, a kto się zniża, będzie wywyższony" (Łk 18, 9—15).

Warto przyjrzeć się bliżej postaciom tego małego obrazu. Najpierw: jakiż jest faryzeusz?

Faryzeusz wszedł do świątyni i stanął. Powiedziane jest tylko tyle, ale można myśleć, że stanął blisko „świętego świętych". Ma on ten rodzaj spoufalenia z Bogiem, który mają zwykle zawodowcy w stosunku do przedmiotu swojego zawodu. Ludzie tacy swój zawodowy przedmiot użytkują: mają z tego zarobek, ale przede wszystkim satysfakcję, że znają jego tajemnice, odkryli jego mechanizm zakryty dla innych; wydaje im się, że p o s i a d a j ą tę dziedzinę, bo mają w i e d z ę o niej.

Faryzeusz ma taki właśnie stosunek do Boga, ponieważ jest obserwantem objawionego prawa, przykazań Bożych i kościelnych. Wydaje mu się, że ma Boga w posiadaniu, bo przestrzega tych przykazań, a zwłaszcza pości i płaci dziesięcinę. Myśli, że Boga można zamknąć pod kluczem przepisów, litery. Jest charakterystyczne, że zasługi, którymi chwali się faryzeusz, są z jednej strony czysto negatywne, z drugiej czysto prawne. Faryzeusz mówi głównie, jaki n i e jest, czego nie robi, a to, co ma do powiedzenia o swoich osiągnięciach pozytywnych, sprowadza się do przepisów kościelnych. W ten sposób zostaje

odsłonięta wewnętrzna pustka, nicość faryzeusza. Faryzeusz rozpoczyna swoją modlitwę od konwencjonalnego dziękczynienia, a potem natychmiast przechodzi do określeń negatywnych pod adresem innych ludzi. Jego uwaga nie jest nawet głównie skierowana na własną doskonałość, tylko na grzeszność innych. Naturalnie łatwo za tymi negacjami dostrzec pozytywy, które one implikują. Ale rzecz w tym, że dla faryzeusza sednem uczynku moralnego nie jest dobry uczynek, tylko niespełnienie uczynku złego. W ten sam sposób widzi on innych ludzi: jeżeli ich określa „pozytywnie": oszczercy, cudzołożnicy itp., to właśnie dlatego, że ma to sens negatywny, grzeszny. Dla niego wartość ludzi także sprowadza się do nie przekraczania lub przekraczania przepisów. Świat, ludzie, on sam — to wszystko staje się gigantyczną samoalienacją, zesznurowaniem przepisami. Zapewne, te przepisy pochodzą od Boga, ale cóż to Bóg nakazuje faryzeuszowi? Dalsze słowa faryzeusza odsłaniają najgłębszy charakter tego, Bożego w jego mniemaniu, ideału: „poszczę dwa razy na tydzień, daję dziesięcinę ze wszystkiego, co nabywam". Formuły, litera, „sprawiedliwość".

Pierwszy wniosek, który nasuwa się przy analizie postawy faryzeusza, jest następujący: faryzeusz to człowiek zapatrzony w takie „wartości", które jeśli nie są instrumentem wartości pozytywnych, blokują do nich dostęp i traktowane jako cel, stają się wartościami negatywnymi. Takimi środkami do osiągnięcia wartości — i tylko środkami — są np. pieniądze czy „papiery wartościowe". Z chwilą, kiedy zaczynają być gromadzone i pożądane same dla siebie, stają się przedmiotem idolatrii. Ich wartość czysto potencjalna staje się zarówno u tych, co je mają, jak u tych, co ich nie mają, symbolem siły, ale siła ta nieużytkowana istnieje u jednych i u drugich tylko potencjalnie, tylko w sferze wyobraźni. Na tym polega terror jednego z czynników prestiżu społecznego, który jest w gruncie rzeczy terrorem — i ubóstwieniem — „nicości", bo nie przedmiotów rzeczywistych, a przedmiotów wyobraźni.

Drugą cechą postawy faryzeusza jest jej zamknięcie wobec ludzi. Ma ona podwójne oblicze. Jedno wynika z hołdowania przepisom: przepisy są przepisami, litera literą i wystarcza je wypełniać, by być doskonałym. Niczego więcej nie trzeba do tego dodawać. Drugie jest rezultatem poprzedniego: skoro ideał umieszcza się w przepisach, a nie w człowieku, to ludzie, którzy przepisów nie przestrzegają, muszą być odrzuceni, jak plewy od ziarna. On, faryzeusz, naturalnie przepisów przestrzega i jako taki jest doskonały. Faryzeusz kontempluje w sobie maszynę do wypełniania prawa, bezduszny automat, który osiągnął n a w y k: w tym momencie mógłby być zastąpiony przez etycznego komputera.

*

Celnik stoi z daleka. Czuje się grzeszny, mały, nędzny, wie, że zgrzeszył wiele razy, jak każdy z nas, ale przychodzi z tym do Boga, od którego spodziewa się przebaczenia. Bóg celnika w i e, że celnik zgrzeszył: jest Świadkiem, który wszystko widzi. Jest Świadkiem i Sędzią, który milcząco sądzi oświetlając sumienie. Ale jest także Bogiem, który może puścić grzech w niepamięć: jest Bogiem potężnym, który wie wszystko, a więc także może zmiłować się nad grzesznikiem. Celnik wie, że to o n zgrzeszył, że to o n jest nędzny, ale zarazem wie, że wszystko może zostać rozwiązane przez Boga, który karze, ale który także jest miłosierny. Celnika nie obchodzą w tej chwili inni ludzie, obchodzi go tylko Bóg, który może się nad nim zlitować. Jego świat jest zarówno zamknięty, jak otwarty. Jest zamknięty, ponieważ jest dramatem jego sumienia, który nie może się rozegrać przed nikim z ludzi, bo nikt poza Bogiem nie zna sumienia. Zarazem jednak jest otwarty, ponieważ ten dramat, to nie Sartre'owskie *huis-clos*, w którym wszyscy m u s z ą być w najgłębszym sensie obcy dla siebie, lecz konfrontacja z żywą i wszechobecną Transcendencją, będącą zarazem Normą i Osobą. Zanim może nastąpić pojednanie z innymi ludźmi, integracja w żywy i przesycony świadomością wyboru Bożego społeczny organizm, celnik musi z kategorycznej wewnętrznej potrzeby stanąć w całej swojej nędzy wobec Tajemnicy, którą wyobraża sobie — jak wszyscy Żydzi — jako podobną do jego własnej, tylko nieskończenie świętą Osobę, ponieważ kiedyś przemówiła Ona do Mojżesza w krzaku ognistym. W jakimś sensie Osoba Jahwe pośredniczy pomiędzy jego osobą a wszystkimi innymi osobami, ba, pomiędzy nim a całym światem. Inni ludzie są o tyle ważni, o ile stanowią teren działania dla Jahwe, świat o tyle ważny, o ile przejawi się w nim Jego siła. Jahwe może stanąć w każdej chwili pomiędzy osobą celnika a innymi osobami i każdą cząstką świata, może go wyrwać, uczynić narzędziem swojego wyboru, może go zmiażdżyć za jego grzechy, może także niepojęcie mu przebaczyć i wynieść ponad innych. Celnik nie ma jako taki szans w hierarchii społeczeństwa żydowskiego, ale ma je zawsze wobec Jahwe. Któregoś dnia przyjdzie może Chrystus i powie celnikowi: „pójdź za mną", a także: „jeśli nie będziesz miał w nienawiści brata swego i żony swojej, nie możesz być moim uczniem". Celnik nie zdziwiłby się specjalnie usłyszawszy te właśnie słowa: wybór jest zawsze niepojęty i stawia zawsze żądania maksymalne. Dlatego celnik stojąc teraz w świątyni, nie śmiejąc nawet spojrzeć w stronę swego Boga, ale otwarty pokornie na Niego, jest głuchy i ślepy na wszystko wokół siebie; nie dostrzega

z pewnością faryzeusza, który w głębi świątyni, zapatrzony w swoją sprawiedliwość, monologuje przekonany, że zamknął Transcendencję raz na zawsze w sieci Jej własnych praw.

II

Postacie faryzeusza i celnika nie wzięły się „z powietrza": są do gruntu zrozumiałe na tle judaizmu, jego żywego, egzystencjalnego odczucia Boga, świadomości wybrania, które narzucało wprawdzie poczucie straszliwej odpowiedzialności w obliczu niezasłużonej łaski, ale zamieniało się nierzadko w narodowy egocentryzm, nietolerancje, samoidolatrię.

Filozofia także nie wyrosła w próżni: filozofia europejska wyrosła w konkretnym kraju: Grecji, w określonych warunkach, w kulturze o określonym profilu i odpowiadała na najgłębsze, najbardziej żywotne jej pytania. Wkładając nową treść w stare wzorce tej kultury przekroczyła je rozrywając ich ograniczenia.

Ograniczenia kultury greckiej, jej zamknięcie jest w jakiejś mierze analogiczne do starotestamentowego, choć analogia to daleka. Nie forsując więc jej zbytnio zobaczmy, w jakiej strefie podobieństwa te mogą leżeć.

Postawa faryzeusza nie jest postawą typową dla całej religii żydowskiej. Zbyt wiele jest w Starym Testamencie walki o wartości prawdziwe, religijne i ludzkie zarazem: o wierność wobec Boga, o czystość serca, o właściwy stosunek do bliźnich. A jednak jest w obrębie Starego Testamentu głęboki nurt o cechach zamknięcia, który moglibyśmy nazwać nurtem faryzejskim, szerszy jednak niż faryzeim w ścisłym sensie.

Stary Testament łączy prawo boskie, moralność odnoszącą się do Boga i do bliźniego, z ludzkim prawem instytucjonalnym. Izraelici uważają się za naród wybrany, którego narodowe prawodawstwo jest objawieniem Bożym regulującym wszystkie dziedziny życia: Bóg przemawia do Mojżesza w sprawie nawet najbardziej drobiazgowych przepisów kultowych, technicznych czy higienicznych. Władzą społeczności żydowskiej są przez długie odcinki czasu kapłani i ludzie związani zawodowo ze sprawami religijnymi, więc posłuszeństwo wobec nich jest automatycznie posłuszeństwem wobec zwierzchnictwa narodu. Co więcej, Jahwe narodowi wybranemu każe się odcinać od innych narodów, a poszczególnych cudzoziemców integrować w społeczeństwo tylko pod warunkiem obrzezania, tj. podporządkowania się religii Jahwe i jej obrzędom.

Można by więc powiedzieć, że istnieje w tym nurcie podwójne zamknięcie. Jedno jest zewnętrzne, dotyczy narodu jako całości,

który dla zachowania swojej czystości musi się zamykać przed innymi narodami. Drugie jest wewnętrzne i dotyczy tych, którzy przestrzegając prawa uważają je za najwyższą normę i odcinają się od tych, którzy je łamią i są grzesznikami.

Jakże wyglądają analogiczne postawy w kulturze greckiej?

Według Wernera Jaegera głównym problemem nurtującym myśl grecką poprzez różne epoki jest problem doskonałości człowieka, jego *arete* czyli, „dzielności". Treść tego pojęcia była rozumiana rozmaicie i przeszła ogromną ewolucję, zawsze jednak zawierała w sobie to, co „piękne" w człowieku, to znaczy bezinteresowne, idealne: na przykład sprawność fizyczną, odwagę, wierność w przyjaźni. Nagrodą za *arete* była sława, nieśmiertelność w pamięci ludzkiej.

Ale w ideale greckiej „dzielności", w jego najtypowszym, przedfilozoficznym wydaniu kryły się pewne podstawowe ograniczenia. Achilles z *Iliady* stawia wszystko na jedną kartę, byle nadać sens ostatnim chwilom swojego życia i przekazać go następnym pokoleniom — siejąc śmierć wokół siebie. Hippolitos z tragedii Eurypidesa nie złamie danej przysięgi i przebaczy sprawcy swojej śmierci, ale uważa się za wcielenie cnoty, której nie osiągną nigdy stworzenia złe i głupie, jakimi są — kobiety. Ujawnia się tu jakieś „zamknięcie" *arete* podobne, a zarazem odmienne niż „zamknięcie" faryzeizmu żydowskiego. Podobieństwo to polega na dwóch rzeczach. Po pierwsze: na widzeniu siebie jako celu działań moralnych i miejsca, w którym realizuje się mniej lub bardziej doskonałość; po drugie: na pogardzie dla ludzi, którzy tej doskonałości z jakichś przyczyn nie mają. Ale podczas gdy doskonałość w nurcie faryzejskim weryfikuje się przede wszystkim w obserwowaniu prawa, *arete* grecka dotyczy przede wszystkim rzeczywistych, indywidualnych wartości psychofizycznych.

Co prawda *arete* grecka ma także swój równoważnik starotestamentowego uwielbienia prawa. Jest nim joński ideał doskonałego obywatela *polis*, sprawiedliwego, to znaczy posłusznego prawu państwowemu. Ale ideał ten został od razu podparty przez wizję jońskiej filozofii przyrody o takiej szerokości i głębi, że łącznie z filozoficzną poezją prawodawcy Solona uniemożliwiła ona ciasne interpretowanie tego ideału. Prawo ludzkie ma swój wzorzec w odwiecznym „logosie" zaszyfrowanym w świecie, rządzącym jego najgłębszą strukturą. Anaksymander mówił o sprawiedliwości, którą rzeczy wymierzają sobie nawzajem w porządku czasu; Heraklit o rozumności świata, o świecie wspólnoty, który jest „jawą" w przeciwieństwie do świata egocentrycznego, który jest „snem", wreszcie o jedności świata warunkowanej przez przeciwieństwa i warunkującej je zarazem. Filozofia od początku miała spojrzenie

uniwersalistyczne i była od początku przeciwniczką zamknięcia.

Obydwa jednak wątki *arete* stapiają się i podlegają gruntownemu przeobrażeniu przez filozofię dopiero u Sokratesa, a zwłaszcza u Platona.

Dla Sokratesa filozofia nie ma nic wspólnego z systemem abstrakcyjnego myślenia czy systemu nauki. Jej istotny cel — to ratowanie indywidualnej duszy ludzkiej, która ma nieskończoną wartość opartą na religijnej godności i pośmiertnej odpowiedzialności duszy. Filozof przez porozumienie się z ludźmi co do najważniejszych wartości za pośrednictwem intersubiektywnego, maksymalnie precyzyjnego języka ma dopomóc każdemu człowiekowi do własnego, osobistego widzenia tych wartości, owej wiedzy (*phronesis*), w której istocie leży impuls do moralnie prawidłowego działania. On sam, Sokrates, nie robi nic więcej niż to, co mu nakazało bóstwo i co mu nakazuje głos w jego własnym sumieniu: żeby nawoływać każdego człowieka do troski o to, co ma najcenniejszego — o własną duszę. Jeżeli jest mądrzejszy od innych, to tylko dlatego, że wie, jak mało warta jest ludzka mądrość. Bogu powołującemu go przez wyrocznię „nie o Sokratesa chodzi, a tylko użył mego imienia dając mnie za przykład, jakby mówił, że ten z was, ludzie, jest najmądrzejszy, który jak Sokrates poznał, że nic nie jest naprawdę wart tam, gdzie chodzi o mądrość" [1].

Zresztą mądrość — to jedynie i tylko widzenie prawdziwych wartości — dobra jako dobra, to znaczy czegoś z istoty najgłębiej pożądanego, pociągającego ku sobie wolę, która dzięki temu w osobowości człowieka jest czymś sensownym i celowym, o ile rozum wystarczająco uważny rozpozna cel prawidłowego dążenia. W tym sensie nikt nie chce tego, co złe. Moralność — to wyzwolenie się spod tyranii zwierzęcości, to kierowanie się wewnętrznym rozumnym prawem, odkrywanie swojej najgłębszej ludzkiej natury, która wobec tego nie może nie zapewniać zarazem pożytku i szczęścia. Rozwój osobowości poprzez moralność prowadzi do harmonijnych stosunków z ludźmi i z całym światem.

Jak pisze Jaeger, pogłębienie indywidualnej *arete* u Sokratesa nie szło bynajmniej w kierunku eliminowania jej społecznej zawartości. Sokrates zarówno według Platona, jak i Ksenofonta naucza „wiedzy politycznej": jak służyć temu organizmowi, jakim jest społeczeństwo *polis*, i jego poszczególnym członkom. Umiejętność współżycia, według Sokratesa, wymaga wiedzy, a w społeczeństwie ma panować zgoda, bo wszyscy są człon-

[1] Platon, *Obrona Sokratesa*, 23 B. Wszystkie cytaty z Platona w tłumaczeniu Wł. Witwickiego.

kami jednego ciała. Zarówno etyka jednostkowa, jak i społeczna musi mieć stały, rozpoznawalny rozumem grunt, żeby była naprawdę skuteczna: to jest głębokie przekonanie Sokratesa, a potem Platona, dokładnie przeciwne relatywistycznym koncepcjom sofistów, z którymi dlatego nieustannie polemizują.

U Platona problem *phronesis*, stosunek jej subiektywności do przekazywalności, a przede wszystkim jej przedmiot, owa rzeczywistość, którą Platon nazwał Ideą Dobra, stały się osią krystalizacji jego genialnej myśli.

Poznanie tej rzeczywistości, przedstawione jako mozolny, bolesny, długotrwały i trudny proces, ukazuje Platon w VI księdze *Republiki*. Całość przedmiotów poznania dzieli tam Platon, jak wiadomo, na dwa wielkie działy. Pierwszy dział dotyczy rzeczywistości tego świata, zarówno przyrody, jak kultury ludzkiej. Świat ten nie jest w pełni „rzeczywisty", to znaczy ani w pełni poznawalny, bo zmienny, ani w pełni doskonały, i możemy mieć o nim tylko „mniemania" (*doxa*). Drugi dział dotyczy rzeczywistości idealnej, to znaczy istot ogólnych (do których należą także przedmioty matematyki traktowane „same w sobie"), a przede wszystkim ich twórca i pierwszy początek, a zarazem prawzór wszystkich wartości, Dobro.

Czymże jednak jest Dobro i jaki jest jego związek z intelektualnym poznaniem?

Dobro jest słońcem w świecie niewidzialnym: jest „tym, co nadaje prawdę przedmiotom poznania, a poznającemu daje moc poznawania". Jednakże „przedmiotom poznania nie tylko poznawalność dzięki Dobru przysługuje, ale również istnienie oraz istota ich od niego pochodzi, chociaż Dobro to nie jest istotą, tylko coś ponad wszelką istotą, coś wyższego i mocniejszego o wiele"[2]. Będąc źródłem poznawalności w podmiotach i przedmiotach, Dobro jest źródłem tego, co w nich rzeczywiste, to znaczy ich rozumności, prawidłowości, jasności, miary, do których Platon później doda: duszę, inteligencję i samo życie. A rozumność jest zarazem najbardziej fundamentalnym składnikiem wartości rzeczy, polegającym, według *Gorgiasza*, przede wszystkim na ich ładzie wewnętrznym. „Bo jakiś ład wewnętrzny tkwiący w każdym przedmiocie i właściwy każdemu, czyni go dobrym"[3]. I natychmiast dodaje, że taki ład w człowieku oznacza porządek i rozumne panowanie nad sobą; bo nieopanowanie i zło uniemożliwia „wspólność" i przyjaźń z innymi, a szerzej — z całym wszechświatem, którego zasadą jest harmonia.

---

[2] *Rep.* VI 509 B.

[3] *Gorgiasz* 507 E — 508.

Jako twórcę rozumności, Dobra nie można dojrzeć inaczej niż przedłużając niejako i transcendując poznanie intelektualne. Ale jest ono ponad przedmiotami poznania i samym poznaniem, a w *Uczcie* okazuje się niemal identyczne z Pięknem i jest źródłem piękna w rzeczach i naukach. Dobro jest najwyższą wartością i stosunek do niego jest stosunkiem do najwyższego przedmiotu pragnień.

„Dobro jest tym, czego szuka cała dusza, tym dla czego działa przeczuwając, że jest czymś, ale nie widząc czym to jest" [4].

Chodzi jednak właśnie o to, żeby wiedzieć, że ono jest czymś, po to, by móc je osiągnąć. A na to potrzeba się nawrócić, „całą duszą odwrócić się od świata zjawisk" i nastawić na promieniowanie tego słońca, zdolność widzenia którego tkwi w duszy każdego człowieka. Zanim jednak zacznie w nas ono działać naprawdę skutecznie, trzeba długiego procesu wychowującego wszystkie władze człowieka, ponieważ Dobro jest pełnią doskonałości i „nie można go poznać w kategoriach formalno-pojęciowych jako czegoś, co znajduje się poza nami, nie zyskawszy uprzednio wewnętrznie udziału w jego własnej naturze." [5]

W tej drodze do celu fundamentalną rolę odgrywa miłość. W *Uczcie* Piękno-Dobro jest ukazane właśnie jako przedmiot miłości. A w *Fajdrosie* samo piękno uobecnia się w człowieku wywołującym miłość i prawdziwie osobowe relacje w miłości międzyludzkiej stają się uczestnictwem w Absolucie. Dlatego u Platona ostateczne pragnienie — miłość jest siłą napędową zarówno poznawania, jak działania, które są jej podporządkowane, jako najbardziej pierwotnemu, egzystencjalnemu stosunkowi do Wartości. I tylko ona przezwycięża dualizm poznania i działania, bo otwierając na poznanie najwyższych wartości nadaje zarazem impuls do uczestniczenia w nich, „wcielania" ich coraz doskonalszego, co z kolei warunkuje coraz pełniejsze ich poznawanie. Umożliwia to człowiekowi prawdziwą *arete*, umożliwia stanie się rzeczywistym, pozwala mu „tworzyć nie tylko pozory dzielności, bo on nie z pozorami obcuje, ale dzielność rzeczywistą, bo on dotyka tego, co naprawdę jest rzeczywiste. [6] Stanie się zaś rzeczywistym pozwala na nawiązanie owej wspólności i przyjaźni z innymi ludźmi, o której pisze Platon w *Gorgiaszu*.

W *Republice* człowiek, który osiągnął poznanie Dobra, który wyszedł z jaskini symbolizującej świat, zobaczył — po długich przygotowaniach — słońce, a kiedy wszedł z powrotem do jaskini, nic w niej początkowo nie widzi, bo przyzwyczaił się do jasności słoń-

4 *Rep.* VI 505 E.
5 W. Jaeger, *Paideia*, II, s. 278, tłum. M. Plezia, Pax 1964.
6 *Uczta* 212.

ca-Dobra. Ale wie, że będzie w niej widział wyraźniej niż ci, którzy jej nigdy nie opuścili; wie, że ma wejść do jaskini po to, by służyć innym, że nie jest po to stworzony i wychowany, by sam być szczęśliwy, ale po to, by dla szczęścia wszystkich ludzi służyć im swoją wiedzą o Dobru, być jego roznosicielem. Tym człowiekiem jest filozof, który w koncepcji Platona powinien objąć władzę w idealnym państwie, opartym wyłącznie na wychowaniu, na dobrowolnym pełnieniu przez wszystkich ludzi określonych funkcji dla dobra całości.

Tak więc grecka *arete* w osobie platońskiego filozofa uzyskała nieskończone wymiary: zarówno w głąb, jak wszerz. Dobro, czyli Bóg — wymówmy wreszcie to imię — jest nieskończenie ponad światem, przekracza wszystko, co istnieje, więc upodabnianie się do niego jest proporcjonalnie do odległości nieskończone i nigdy definitywne. Z drugiej strony im więcej człowiek zbliża się do Boga, im bardziej go poznaje, tym staje się bardziej sobą — i tym wyraźniej widzi drugich ludzi koło siebie, widzi, że jest cząstką całości, której ma służyć. Platon wie — pod koniec życia mówi o tym wyraźniej niż przedtem — że Bóg jest ojcem tego wszechświata, że zawarł w nim mądrość i piękno i że na to, by go odnaleźć, trzeba się „rozszerzyć" na wszechświat, trzeba swoim „mikrokosmosem" świadomie wpisać się w makrokosmos i upodobnić do niego. Nigdzie może dobitniej nie wyraził tej myśli Platon, niż w X księdze *Praw*, w swojej wielkiej obronie opatrzności, czuwającej nad najmniejszą drobiną wszechświata i układającej wszystko z myślą o całości. Korzeniem wszystkich praw ludzkich i ostatecznie także moralności, która jest zawsze społeczna, powinno być prawo boskie, zawarte we wszechświecie. Póki tak nie będzie, społeczeństwa będą nieuchronnie zabijać sprawiedliwych, takich jak Sokrates.

Wypowiadając w *Prawach* słynne zdanie: „Bóg jest miarą wszystkich rzeczy" i polemizując w ten sposób niedwuznacznie z równie słynnym zdaniem sofisty Protagorasa: „wszystkich rzeczy miarą jest człowiek" — pokazał Platon, gdzie leży właściwy klucz do prawdziwego rozwoju człowieka i do jego wielkości. Że z takiego zrozumienia wynika pokora wobec Boga, mówi jasno szereg miejsc u Platona. Do tego zagadnienia wrócimy w części trzeciej.

Fakt, że w *Prawach*, kreśląc w jego przekonaniu realistyczniejszą niż w *Republice* wizję idealnej *politei*, Platon pisze, że warunkiem istnienia jego państwa jest immunizacja przed wpływami obcymi [7], że pomagać należy tylko człowiekowi dobremu, a nie złe-

[7] Sofiści, przeciwnie, propagowali — wobec względności wszystkich ludzkich konwencji — równouprawnienie ludzi, klas i narodów, antycypując w tym punkcie znacznie bardziej niż Platon chrześcijaństwo. Wydaje się, że Platon nie widział wszystkich implikacji zawartych w jego własnej myśli.

mu; fakt, że akceptuje niewolnictwo itp., dowodzi, że na to, by dopełnić głębię i sens platońskiej i każdej prawdziwie wielkiej wizji świata, trzeba było otworzyć ostatnie drzwi, czego dokonało chrześcijaństwo.

III

Czas już na uogólnienie postaci filozofa takiego, jaki wyłonił się z poprzednich rozważań. Dokonamy tego na kanwie pewnej myśli, wyrażonej przez innego, współczesnego nam myśliciela, bliskiego zarazem tradycji platońskiej: przez Simone Weil, w jej książce *La pesanteur et la Grâce*. Jej słowa określają bardzo głęboko tę postawę wobec Rzeczywistości, którą nazwaliśmy postawą filozofa.

„Fałszywa pokora prowadzi do przekonania, że jako własne «ja», jako dana jednostkowa istota ludzka, jest się niczym. Prawdziwa pokora, to świadomość tego, że jest się niczym jako istota ludzka, a jeszcze ogólniej jako istota stworzona. Udział rozumu jest tu niemały. Trzeba pojąć to, co powszechne." [8]

Zdania te wydają się wręcz polemizować z sylwetką celnika z przypowieści. Nim jednak dojdziemy do tego, czy innego wniosku, spróbujmy zrekonstruować, podobnie jak zrobiliśmy to w wypadku faryzeusza i celnika, postawę, która kryje się za myślą wyrażoną w tych zdaniach.

Myśl ta wskazuje niewątpliwie na jedno: na jakąś drogę od szczegółu do ogółu, wznoszenie się, które przypomina zarówno chwytanie tego, co ogólne poprzez to, co szczegółowe u Arystotelesa czy Husserla, jak zwłaszcza drogę miłości Platona z *Uczty*. To ostatnie porównanie jest szczególnie w wypadku Simone Weil usprawiedliwione, ponieważ wiadomo, ile zawdzięcza ona myśli greckiej, a szczególnie Platonowi. Tak czy owak, „trzeba pojąć to, co powszechne." Jakże to się w tym wypadku może dokonać?

Można sobie wyobrazić, że filozof podobnie jak każdy człowiek czuje się grzeszny. Czuje się także słaby, poddany działaniu sił w świecie, zależny. Filozof może z tym poczuciem, zwłaszcza poczuciem swojej winy, przyjść do Boga i powiedzieć: Boże, miej litość dla mnie — tak jak to powiedział celnik — albo może tego nie zrobić. Jeżeli jest wychowany religijnie, zrobi tak z pewnością, niezależnie od swoich przemyśleń.

Ale j a k o f i l o z o f będzie szukał tego, co ogólne, niezależnie od tego, czy jest wierzący czy nie. Spostrzeże wtedy łatwo — jest to rodzaj indukcji narastającej niepostrzeżenie od dzieciństwa — że inni ludzie są tacy jak on. Dziecko przypuszczalnie dostrzega najpierw, że innych także może coś boleć, że mogą być chorzy,

[8] Simone Weil, *Swiadomość nadprzyrodzona (Wybór myśli)*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, Pax 1965, s. 35—36.

mogą się bać. Później, dorastając, widzi także, że ludzie błądzą, a nawet, że są źli i poprzez to, co Husserl nazywa „wczuciem" (*Einfühlung*), zobaczy w nich grzech i zło. Równolegle z tym procesem poznawania ludzi dziecko nasyca się także nieświadomie faktem kruchości, przemijalności wszystkiego: np. zwierząt, zabawek, wakacji. U wielu ludzi spostrzeżenia te albo nie owocują wcale i nie krzepną w żaden wyraźny światopogląd, albo wtapiają się czasem bez pomocy refleksji w płynącą z wychowania — postawę religijną.

Człowiek, którego nazywamy tutaj filozofem, spostrzega coraz jaśniej, że on i inni ludzie są radykalnie odrębni i zarazem radykalnie podobni w swojej ludzkiej kondycji. Widzi siebie z boku w jednym rzędzie z innymi ludźmi, przez moment choćby jako kogoś obcego — i nagle chwyta to co o g ó l n e: wszyscy ludzie są grzeszni, wszyscy są skończeni, wszyscy są śmiertelni. Zatem do i s t o t y człowieka należy grzeszność, skończoność i śmiertelność. Ale dlaczego tak jest? Ponieważ człowiek jest poddany materii, podlega tak jak wszystko w świecie działaniu siły, która wszystko nieuchronnie prowadzi do śmierci. Jeżeli będzie dosyć uważny, wytropi z pewnością, jak bardzo wiele z tego, co instynktownie uważał za autonomiczne w sobie i innych, w rzeczywistości podlega sile świata, jak wiele nosi on w sobie Śmierci. Jak bardzo na przykład każdy jego grzech wynika z determinacji, których wiele jest także autodeterminacjami; jest wynikiem nieuwagi, zmęczenia, odruchów własnego ciała czy psychiki; jak bardzo też wyzwala złą siłę, zapasy energii, które muszą niemal nieuchronnie skanalizować się w nowym złym czynie, ostrej uwadze zrobionej komuś, czy po prostu w smutku zarażającym innych. Człowiek wraz z całym światem nosi w sobie śmierć i zmierza ku niej, jego istnienie wraz ze wszystkimi wartościami jest nieustannie podmywane przez negację, a wreszcie — unicestwiane.

Simone Weil nie mówi, że człowiek, którego tu nazywamy filozofem, doszedłszy do tego punktu chwyta — jednocześnie z istotą świata materialnego, a tym samym świata w ogóle — Absolut jako „odwrotną stronę" tej istoty, jako coś, czego się ona koniecznie domaga. Mówi tylko, że człowiek taki staje się naprawdę pokorny. A to oznacza przede wszystkim, że przechodzi on nieuchronnie w sferę wartościowania, z sądu teoretycznego musi przejść do sądu wartościującego. Musi pojawić się w nim określona postawa, która wyznaczy jego postępowanie. Człowiek, który naprawdę głęboko zobaczył skończoność świata, nie może mieć złudzeń co do własnej wielkości ani jedyności. Zobaczy że, jest tylko tym, czym jest — w określonym miejscu w przestrzeni i „miejscu" w czasie, i że obok niego są tacy sami jak on ludzie — jego bracia w ludzkim losie.

A to oznacza nie tylko, że on sam musi się liczyć z ograniczonością swojego szczęścia i swojej siły, ale że inni tak samo muszą się z tym liczyć i że wobec tego nie pozostaje nic innego, jak pomagać sobie nawzajem, udzielać sobie nawzajem maksimum dobra, ponieważ każdy go tak bardzo potrzebuje i ponieważ jest zbyt słaby, żeby samemu go sobie dostarczyć. Co więcej, dojdzie do wniosku, że on sam — a prawdopodobnie także inni ludzie — pobiera całe dobro od tego, co nie jest nim, a raczej, że warunkiem funkcjonowania dobra w nim: poznania, działania, doznawania, jest maksymalne chłonięcie dobra spoza niego. Wszystko, co stanowi dla człowieka fizyczny i psychiczny pokarm, przychodzi do niego ze świata, a zwłaszcza od ludzi. I równocześnie każdy człowiek w swoim wnętrzu jest samotny i każdy pragnie Dobra, które wypełniłoby go po brzegi i które nie skończyłoby się nigdy: Jak powiedział Platon w *Uczcie*, człowiek pragnie „wiecznego posiadania Dobra" i ten fundamentalny głód, którego nic na tym świecie nie jest w stanie zaspokoić, nazwał miłością. Pokora, która płynie z odkrycia i zgody na swoją skończoność, brak samowystarczalności i zarazem potrzebność, może sięgnąć jeszcze głębiej i objąć świat w jego całości. Wtedy uchwycenie przez filozofa skończoności, jako fundamentalnej cechy przynależnej do istoty świata, może przekształcić się w sąd wartościujący, który mówi, że cały świat nie jest w stanie dać mi tego, czego potrzebuję. Prawdopodobnie nikomu nie jest w stanie tego dać. Światu więc brak tej fundamentalnej wartości, dzięki której wszystko inne jest wartościowe i nabiera pełnego sensu w logice wartości. Ludzkość, a z nią w jakimś analogicznym sensie cały świat, istotnie woła o Doskonałość i Nieskończoność. To wołanie — to właśnie miłość, której nie da się już w żaden sposób rozumowo uzasadnić. Camus mówi, że sprzęgnięcie się pragnienia dobra i tego, co może ofiarować świat, rodzi absurd i trzeba ten absurd przyjąć i żyć w jego logice. To prawda, że trzeba żyć w tym świecie i jego logikę — taką logikę wartości, jaka jest nam dana — przyjąć. Ale zamiast uznać skrzyżowanie się miłości ze światem jako coś ostatecznego, można zaufać swojej miłości i uważnie ją pielęgnować. Można postawić na najwyższą wartość, jaka jest na świecie — nie tylko dlatego, że rodzi to, co największe w człowieku, lecz także dlatego, że odnosi się do Wartości niewyobrażalnie wielkiej, absolutnej. Logika absurdu przyjęta jako norma ostateczna nieuchronnie mrozi miłość do absolutnego Dobra. Postawienie na miłość i dobro, jako na coś bardziej rzeczywistego od jego braku, jest sednem filozofii zarówno Simone Weil, jak i Platona.

W tomie *La Pesanteur et la Grâce* jest jeszcze inne zdanie, które jasno o tym mówi:

„Przypadek zdań sprzecznych prawdziwych: Bóg istnieje, Bóg nie istnieje. Na czym polega problem? Jestem zupełnie pewna, że jest Bóg w tym sensie, iż moja miłość nie jest złudzeniem. Jestem zupełnie pewna, że nie ma Boga w tym sensie, że jestem zupełnie pewna, iż nic rzeczywistego nie odpowiada temu, co mogę pojąć wypowiadając to słowo. Ale to, czego nie mogę pojąć, nie jest złudzeniem." [9]

Przekonanie, że moja miłość nie jest złudzeniem i odnosi się do czegoś i zarazem kogoś niewypowiedzianie wielkiego, rodzi także wobec tego kogoś postawę pokory. To, czego moja miłość pragnie, jest Absolutnym Dobrem, wobec którego jestem w nieskończonym dystansie, ja i cały świat. A jednak ja i cały świat nie możemy być niczyim innym dziełem, jak tego Dobra. Dobro w *Republice* Platona jest źródłem rozumności tkwiącej w świecie w postaci jego niezmiennych istotnych prawd, które rozum ludzki umie odczytać; w *Uczcie* i *Fajdrosie* przybiera ono postać piękna, które promieniuje poprzez świat. A w *Timaiosie* staje się po prostu nieskończenie dobrym Ojcem wszechświata. Wszystkiemu temu Platon nie może zaprzeczyć (tak jak nie może zaprzeczyć Simone Weil), ponieważ czuje, że jego miłość, która ma swoje zakorzenienie w tym świecie i może się zrodzić tylko w zetknięciu z nim, wychodzi daleko poza ten świat dotykając Absolutu.

Możemy więc powiedzieć (opierając się co prawda nie tylko na owym pierwszym cytowanym zdaniu, ale także drugim i całokształcie jej myśli), że prawdziwa pokora, o której pisze Simone Weil, polega:

1° na uznaniu, że miłość jest instancją wyższą niż rozum, chociaż rozum miłości „podporządkować się powinien dopiero wtedy, kiedy wie dlaczego, i to w sposób doskonale ścisły i jasny";

2° na uznaniu, że „jako istota stworzona jestem niczym", tzn. że jeśli moja miłość nie kłamie, dotyczy Miłości i Dobra, które ma do mnie i do całego świata prawo i za którym powinienem pójść aż do końca. Jest to pokora człowieka, który posłużył się rozumem do ostatnich granic, do jakich można dojść i zobaczył, że choć rozum nie może już iść dalej, istnieje w samym człowieku władza wchłaniająca także jakoś wszystkie pozostałe, która widzi i każe mu się otworzyć i zaufać czemuś, czego nie pojmuje. Ta postawa filozofa jest zarazem osobista i osobowa. Bo owa Tajemnica, która jest nade mną, tj. człowiekiem i światem, nie może być czymś mniej niż osobą i musi wzbudzać głęboki respekt i pobożność.

Wypada jeszcze krótko zastanowić się nad tym, dlaczego Simone

[9] Simone Weil, o. c., s. 33—34.

Weil nazywa tę pokorę wiodącą poprzez rozum i uchwycenie tego, co powszechne, pokorą prawdziwą w przeciwieństwie do tamtej, wypływającej tylko z widzenia własnej, osobistej małości i nędzy?

Wydaje się mianowicie, że w tamtej postawie kryje się niebezpieczeństwo. Człowiek zapatrzony w własną grzeszność i małość może wpaść łatwo w egocentryzm, w fascynację własnym złem, która jest narcyzmem *à rebours*. Może mu się wydawać, że Bóg wymaga od niego więcej, niż wymaga w istocie, że jest przez Boga szczególnie wybrany do doskonałości albo do cierpień. Wtedy łatwo wskutek nieuniknionych niepowodzeń tworzy się rodzaj kwietyzmu albo autoagresja o posmaku manichejskim. Wtedy także pozorna pokora wobec Boga, to znaczy pozorne otwarcie na Doskonałość i na Transcendencję jest w istocie z a m k n i ę c i e m przed przebaczającym Dobrem i przed innymi ludźmi.

Kiedy człowiek widzi siebie w prawdzie, to znaczy jako jedną z wielu istot ludzkich, ani gorszą ani lepszą, tylko tak jak inni zarówno skazaną na upadki i cierpienie, jak i przeznaczoną do innego Świata — wtedy staje się pokorny prawdziwie. Dopiero chwytając to co powszechne, pojmując mniej czy bardziej świadomie istotową tożsamość wszystkich ludzi — może poczuć się ich bratem bez względu na kolor skóry, epokę historyczną, czy jakiekolwiek inne różnice. Co więcej, może wtedy poczuć się częścią wszechświata nie wpadając ani w wulgarny biologizm, ani w tak dzisiaj rozpowszechniony skrajny antropocentryzm. Bo choć mamy wszelkie podstawy, aby czuć się pod każdym względem wyróżnieni, to przecież dobro i zło, radość i cierpienie są przemieszane w całym świecie. Dobro i zło dopiero w świecie ludzkim stają się do głębi odczute, pojęte jako wartości, nazwane, ale w jakiejś mierze są one udziałem wszechświata.

Możliwe, że dopiero prawdziwa mistyka pozwala zrozumieć ten fakt do głębi i że dopiero całkowite ubóstwo, ogołocenie takie, o jakim wydaje się pisać Platon w metaforze jaskini z *Republiki*, a jakie realizują święci tacy, jak św. Franciszek z Asyżu, otwiera oczy na braterstwo całego świata. Ta mistyka zarówno u Platona, jak i u Simone Weil, jest niezbędnym ukoronowaniem i dopełnieniem filozofii, ale sama bez tak rozumianego filozofowania jest też niepełna i właściwie nie do pomyślenia. W niej dopiero postawa celnika i filozofa uzupełniają się wzajemnie, w niej widzenie ogólne splata się nierozłącznie z osobistym, „egzystencjalnym" stosunkiem do Boga. I w t e d y dopiero pojawia się prawdziwa pokora, pokora, która zakłada przenikliwe i do dna sięgające widzenie świata, które można zamknąć w słowie m ą d r o ś ć.

Piotr Iwanowski

MICHAŁ MAZUR

RZECZOWOŚĆ, ODPOWIEDZIALNOŚĆ, SOLIDARNOŚĆ

Motto:
Właśnie nasza epoka, która oglądana z zewnątrz wydaje się być zupełnie pozbawiona wiary, jest przy bliższym przyjrzeniu się głębiej przeniknięta prawdziwie chrześcijańskimi postawami wiary, niż niejedna z tzw. chrześcijańskich epok.

D. v. Oppen

Chyba żadna epoka nie zajmowała się tak bardzo sobą jak nasza. Powstają całe biblioteki poświęcone analizie, krytyce dzisiejszych czasów, współczesnego człowieka, zagrożeniom i prognozom tej technicznej „pochrześcijańskiej" cywilizacji. Wśród socjologów, psychiatrów, politologów i teologów (szczególnie starszego pokolenia) przeważają głosy pesymistyczne: mówi się o „samotnej masie", „człowieku sterowanym z zewnątrz", o „społeczeństwie konsumentów". Rozchodzą się w olbrzymich nakładach studia V. Packarda (USA) chłostające marnotrawców — *Wastemakers*, karierowiczów — *Mountain climbers* oraz metody zarządzania współczesnym państwem. Poważne studia, jak np. R. Carson *Milcząca wiosna*, wstrząsają obrazem dewastacji przyrody, opisami zatrutych wód i powietrza. Mnożą się filmy i powieści o charakterze apokaliptycznym (w popularnym sensie tego słowa). Z ambon i wielu czasopism religijnych rozlegają się głosy piętnujące odchodzenie od Kościoła, „nowe pogaństwo, materializm i ateizm". Z drugiej strony nie brak książek, sprawozdań i sympozjów poświęconych tzw. futurologii, tzn. rozważaniom mniej lub więcej naukowym poświęconym prognozom przyszłości, które na ogół są pełne optymizmu: technicy i przyrodnicy są na ogół ludźmi wierzącymi we własne możliwości. „Co prawda pod koniec naszego stulecia będzie 6 miliardów ludzi, wprawdzie na zbrojenia wydaje się nieporównanie więcej niż na pomoc krajom zacofanym i gdy nie stanie się cud, to eksplozja ludnościowa przejdzie w eksplozję militarną, ale dlaczego ten cud ma nie nastąpić, w końcu rozsądek musi wziąć górę". Ten cud to „człowiek rzeczowy, odpowiedzialny, solidarny".

Na skutek rewolucji technicznej i społecznej załamał się dawny porządek. Przed chwilą wymienione zjawiska świadczą o nie-

pewności, zagubieniu. Każda epoka nosiła w sobie bardziej lub mniej świadomie pewien ideał człowieka. Jak się wydaje, nasza jest w wielkim stopniu niepewna, jaki jest jej obraz człowieka. Jednak ankiety przeprowadzane na temat: „Jaki powinien być proboszcz, wikary, szef, nauczyciel...?" w zadziwiający sposób są zgodne (zarówno u nas jak i za granicą):
MA BYĆ LUDZKI, a na drugim miejscu dopiero ma wygłaszać dobre kazania; ma być dobrym fachowcem, ma jasno wykładać, ale przede wszystkim ma być „prawdziwym człowiekiem". Co to znaczy „być ludzkim" zwykle się nie precyzuje. Gdy pytamy się: „na jakich ludzi chcielibyśmy, by wyrosły nasze dzieci?", a gdy jesteśmy jeszcze młodzi i pełni projektów: „jakimi naprawdę chcielibyśmy być?" to jak mi się wydaje odpowiedź będzie brzmiała: „solidarni, odpowiedzialni, rzeczowi", bo te cechy charakteryzują chyba to, co rozumiemy przez współczesną humanitas — tzn. prawdziwe człowieczeństwo. Te trzy słowa używane są często, lecz w różnych kontekstach. Jednak rzadko występują w jednym zdaniu, mimo że, jak spróbuję pokazać, opisują one z różnych stron tego samego CZŁOWIEKA. Poniższe rozważania (co do oryginalności których niżej podpisany nie uzurpuje sobie prawa, por. wskazówki bibliograficzne na końcu), stanowią ramy i spełniają swój cel jedynie wtedy, gdy czytelnik sam te ramy wypełni zastanawiając się nad sytuacjami, w których życie stale go stawia. Ze zrozumiałych względów wskazane jest, by spojrzał na siebie właśnie: zwykle wiemy, jacy „nierzeczowi, nieodpowiedzialni, niesolidarni" są nasi bliźni.

RZECZOWOŚĆ = HUMANITAS

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że obie strony powyższego równania są jawnie sprzeczne. Pochodzi to stąd, że często myli się rzeczowość z zimnym wyrachowaniem a „ludzkość" z gorącą egzaltacją, lecz popatrzmy dokładniej.

Gdy idziemy do lekarza, chcemy, by potraktował nas rzeczowo, a nie załamywał rąk. Gdy decydujemy się na ważną rozmowę z przyjacielem dotyczącą naszych spraw osobistych, to przecież mamy nadzieję, że spojrzy rzeczowo na nasze sprawy i dzięki temu będzie mógł pomóc i dać dobrą radę. Z drugiej strony nieludzka rzeczowość nie jest naprawdę rzeczowa, bo mija się z tym, co najważniejsze — człowiekiem... a nierzeczowa humanitas jest sentymentalna i nie potrafi naprawdę pomóc człowiekowi, któremu miała pomóc (v. Oppen). Nie ma więc sensu wygrywać człowieczeństwa przeciwko rzeczowości!

Nim — z Oppenem — postaramy się uwypuklić główne „składowe" rzeczowości, uprzytomnijmy sobie, że potrzeba było przynajmniej 2500 lat, by wypracować tę wysoce kruchą a jednocześnie tak efektywną postawę. U jej korzeni leżą: grecka filozofia, rzymska dyscyplina i „wolność chrześcijanina". Trzeba było długiej drogi poprzez zakony, rycerstwo, wolne miasta, scholastykę, humanizm, reformację, oświecenie, pietyzm, pozytywizm... poprzez bolesne przełomy, doświadczenia i katastrofy, by dojść do czasów, w których można uprawiać rzeczowość i w których jest ona konieczna (v. Oppen).

By uprzytomnić sobie, na czym polega rzeczowa postawa, przypomnijmy sobie jakąś sytuację, w której potraktowano nas rzeczowo: poradę (uczciwego) obrońcy, dobrego lekarza (np. psychiatry), mądrego nauczyciela czy duszpasterza. Najpierw uderzy nas w tym człowieku jego

ZDOLNOŚĆ ROZMOWY. Człowiek ten prowadził z nami prawdziwy dialog. Uszczęśliwiające to — nie częste niestety — przeżycie. Zwykle my sami czy nasi rozmówcy uprawiają monologi. Ten, kto umie rozmawiać, umie przede wszystkim słuchać drugiego. Wsłuchuje się w to, co tamten mówi, ton i tembr głosu powie mu często więcej o rozmówcy niż to, co tamten powie. Po trzecie trzeba umieć zapomnieć o sobie (jakie robię wrażenie...), skoncentrować się na rozmówcy. Po czwarte: szacunek dla partnera. Po takiej rozmowie czujemy się jacyś lepsi i pewniejsi siebie. Bo każdy z nas potrzebuje szacunku i afirmacji; pod nonszalancką powierzchnią tkwi zwykle wielka niepewność siebie. By rozmowa była rzeczowa, musi być otwarta. Bez otwartości (szczerości) trudno zdobyć prawdziwy obraz sytuacji, a co za tym idzie działać skutecznie. Na koniec — dobre formy są niebagatelne: ułatwiają otworzenie się rozmówcy, pomagają wytworzyć miłą atmosferę, ubiera się w nie szacunek do rozmówcy. Dalszą ważną cechę rzeczywistości stanowi

OBIEKTYWNOŚĆ: bez zdolności zdystansowania się nie można być rzeczowym. Nad tą sprawą nie ma się co rozwodzić, bo w obiegowym popularnym zrozumieniu „rzeczowość" utożsamia się zwykle z obiektywnością.

Przygnębiającą niezdolność „rozmowy" obserwujemy od lat na posiedzeniach ONZ. Nierzeczowość panującą na tych zebraniach nazwano nie bez słuszności „rozmowami głuchych". Przejdziemy teraz do innej „składowej" rzeczowości, która wydaje się nie do pogodzenia z obiektywnością — jest nią

ZAANGAŻOWANIE: by zdobyć się na realizowanie tych postaw, o których była przed chwilą mowa, potrzebne jest zaangażowanie,

tzn. włączenie całej swej osoby — nie tylko intelektu. Trudno sobie wyobrazić dobrego a więc rzeczowego pedagoga, który nie byłby zaangażowany.

GRUNTOWNOŚĆ jest cechą każdego dobrego fachowca. Nie można sprostać trudnemu zadaniu nie zagłębiając się w rzecz. I na koniec postawa, której wagę dla współczesnego człowieka poznał 60 lat temu R. Steiner — jest nią

BRAK UPRZEDZEŃ I KRYTYCZNOŚĆ WOBEC SIEBIE (*Unbefangenheit*). Każdemu z nas wydaje się, że posiada ją w wysokim stopniu, że natomiast brak jej wszystkim ludziom z naszego otoczenia. Widać stąd, jak trudną do wypracowania jest ta *Unbefangenheit*. Wiemy, jak czujemy się wolni w obecności człowieka, który nią promieniuje. Bo w swej istocie jest to „wolność chrześcijańska", którą przyniosła Ewangelia: wolność do ofiary, samodyscypliny i otwartości. Człowiek nie umiejący zdobyć dystansu do siebie, człowiek gnany przez swe wyższe i niższe popędy, choć byłyby to sprawy tak szacowne jak twórczość naukowa czy artystyczna, polityka, filantropia czy nawet religia, to człowiek „cielesny", o którym mówi Paweł. My powiedzielibyśmy: człowiek nierzeczowy.

Rekapitulując — „rzeczą", z jaką ma do czynienia rzeczowość, jest zawsze żywa sytuacja jakiegoś człowieka czy grupy ludzi (o stosunku do świata pozaludzkiego wspomnimy w części II). Człowieka nie można odróżnić od tej jego sytuacji. On jest swą sytuacją. Jest wprawdzie czymś więcej. Gdy chce mu się pomóc, trzeba mu pomóc stanąć wobec tej sytuacji wolno i bez uprzedzeń — właśnie rzeczowo (v. Oppen).

Rzadko kojarzy się MIŁOŚĆ BLIŹNIEGO z rzeczowością, ale przecież Jezus chcąc pokazać na czym ona polega, czym jest bliźni, opowiedział nam „opowieść o miłosiernym Samarytaninie". Przeciwstawia w niej przedstawicielom ortodoksyjnych grup (kapłanowi i Lewicie) postać, której postawa nie wyrażała się w przyjaznych uczuciach i pobożnych gestach. Tamci, zatopieni w swoje sprawy (jak Thielicke powiedział złośliwie: być może zastanawiali się nad kazaniem o miłości bliźniego, które mieli wygłosić w Jerycho), nie widzieli — a może nie chcieli widzieć — poturbowanego i nie słyszeli — lub nie chcieli słyszeć — jego wołania o pomoc. Samarytanin zachował się inaczej: opatrzył rany, wsadził poturbowanego na swego osła i w zajeździe zapewnił mu troskliwą opiekę. Zachował się „po prostu" rzeczowo.

II

Wszelkie antypatie, nieuporządkowane życie osobiste stanowią zasłonę oddzielającą „rozmówców". Niezdolność słyszenia, słuchania — a więc niezdolność otworzenia się na „głos" mówiący z każdej sytuacji uniemożliwia postawę, o której chcielibyśmy teraz mówić. Jest nią

ODPOWIEDZIALNOŚĆ

W zrozumieniu „odpowiedzialności" pomocną jest uwaga, że słowo to jest bardzo bliskie „odpowiadania", to znaczy dawania odpowiedzi (analogicznie jest w innych językach europejskich: niem. *Ver-antwortung,* ang. *responsability* itd.). By uprzytomnić sobie, kto (co) wzywa człowieka i w jaki sposób (czym) on odpowiada, zastanówmy się nad kilkoma typowymi sytuacjami, w których mówi się o odpowiedzialności.

W fabryce inżynier czy majster jest odpowiedzialny (odpowiada) za dział produkcji; asystent odpowiada za grupę studentów prowadzonych przez siebie; rodzice są odpowiedzialni za swe (nieletnie!) dzieci. Ktoś zrzuca z siebie odpowiedzialność. Inny o b a r c z a drugiego odpowiedzialnością. Widzimy, że człowiek jest w z y w a n y w jakiś sposób: przez innego człowieka, sumienie, sytuację. Czy i w jaki sposób sprosta tym wymogom, tzn. jak na nie ODPOWIE, zależy od niego. Zawsze w pewnej mierze zależy od niego, w jaki sposób postawione mu zadanie zostanie rozwiązane, sytuacja wyjaśniona — np. opieka nad powierzonymi mu ludźmi. Musi zdać rachunek (czy to przed przełożonym, czy też przed swym sumieniem) i staje się winny, gdy wymogom nie sprosta.

W I N A t o n i e d o r o ś n i ę c i e d o s y t u a c j i, w k t ó r e j s i ę z n a l a z ł e m.

Odpowiedzialność jest czymś ciężkim, absorbującym, sięgającym w jądro osoby. Świadczą o tym takie zwroty jak: „p o - n o s i ć odpowiedzialność" za kogoś; „odpowiedzialność c i ą ż y"; „nosił b r z e m i ę odpowiedzialności". Odpowiedzialności można się p o z b y ć, próbować z r z u c i ć ją z siebie, w y z w o l i ć się z niej, z w a l i ć na kogoś.

To, że ktoś jest z a-leżny wyraża się w zwrotach: rodzice są odpowiedzialni z a dzieci, asystent z a swoją grupę, inżynier z a dział produkcji. Trzeba z a-ręczać za to, za co się jest odpowiedzialnym. Stąd pochodzi możliwość o s k a r ż e n i a. Stąd zwroty: próbuję „usunąć się od odpowiedzialności", tzn. chcę ujść gro-

żącemu mi oskarżeniu i konsekwencje przerzucić na kogo innego, chciałbym uciec, wyemigrować wewnętrznie.

To, że odpowiedzialność, poczucie odpowiedzialności, możność jej podejmowania dotyczy centrum osoby, wyraża się dobitnie w tym, że gdy mówi się o kimś, że „jest nieodpowiedzialnym człowiekiem", to oskarża się (deprecjonuje) całą jego osobę: nie można mu ufać a więc człowiek ten n i e j e s t (już, jeszcze) p e ł n ą o s o b ą. Odpowiedzialność jest relacją d w u-stronną (Logstrup).

1. odpowiedzialność z a kogoś (np. za dzieci),
2. odpowiedzialność p r z e d kimś „trzecim" (przełożonym, sumieniem).

Imperatyw (wezwanie) wychodzi nie od tego, za kogo jestem odpowiedzialny, lecz od tego, p r z e d kim jest odpowiedzialny.

Gdy jestem za kogoś odpowiedzialny, mam jakąś WŁADZĘ nad nim. Ale władza (która została mi dana, w którą zostałem wyposażony) winna być we właściwy sposób używana, tzn. nie n a d-używana. To znaczy, by używana była na korzyść tego, za kogo jestem odpowiedzialny. Moja władza powinna służyć temu, za kogo jestem odpowiedzialny. Gdy nie ma właściwego stosunku w relacji SŁUŻBA—ODPOWIEDZIALNOŚĆ—WŁADZA, wtedy władza odczuwana jest jako niesprawiedliwość.

P a r t n e r, współpracownik to człowiek, który s a m poczuwa się do odpowiedzialności: nie trzeba mu przypominać o konsekwencjach i straszyć karą. Człowiek d o r o s ł y, człowiek w pełni dojrzały to człowiek odpowiedzialny. Dochodzimy tu do sprawy niesłychanie ważnej a delikatnej, na którą zwrócił szczególną uwagę Bonhoeffer: odpowiedzialność za kogoś wiąże się zawsze z tym co Bonhoeffer nazywa: *Stellvertretung*. Zwykle tłumaczy się ten termin: „zastępstwo", „namiestnictwo", „reprezentacja". Niestety żaden z tych terminów (podobnie jak angielskie *deputy*) nie oddaje w pełni, o co chodzi. Jak słusznie podkreśla D. Sölle, *Stellvertretung* jest zastępstwem na pewien czas. Rodzice zastępują dzieci (w kwestiach prawnych np.) do czasu gdy te dorosną. Zastępuję w pracy kolegę, który ma urlop, ale który wróci i nie musi się obawiać, że zajmę jego stanowisko. Przez moje zastępstwo zyskuje on czas.

Rodzice (szefowie) popełniają często ten błąd, że traktują dzieci stale jako niedorosłe — nie pozwalają im dorosnąć i przejąć odpowiedzialności. Jest to w ogóle bardzo trudny i bolesny problem odpowiedzialności: przekazać we właściwym czasie odpowiedzialność, usunąć się wtedy, gdy spełniło się służbę... Do sprawy „zastępstwa" powrócimy jeszcze w części trzeciej.

Jak widzieliśmy z odpowiedzialnością wiąże się możliwość winy i dlatego często myli się te pojęcia i zamiast powiedzieć po prostu

„kara", „represja", „konsekwencja", powiada się fałszywie: „ponoszenie odpowiedzialności", „pociągnięcie do odpowiedzialności". Ale nie ma winy bez odpowiedzialności: ten, kto nie jest odpowiedzialny (np. zwierzę), nie może zawinić. I tak często mówi się o odpowiedzialności zbiorowej tam, gdzie jest jedynie represja zbiorowa, np. okupanci spalili wieś za pomoc partyzantom, rozstrzelano 150 zakładników za zabójstwo jakiegoś SS-manna. O trudnym pojęciu prawdziwej odpowiedzialności zbiorowej wspomnimy w części trzeciej.

By pokazać, jak złożony i delikatny jest problem winy, przypomnę, że Jaspers rozróżnia cztery rodzaje winy:

1. wina kryminalna — popełnia się ją łamiąc (jednoznaczne) prawo: wina ta jest obiektywnie uchwytna,

2. wina polityczna polega na czynach polityków i na współwinie obywateli; jest tym większa, im większy jest współudział danego obywatela we władzy państwowej. Każdy natomiast obywatel ponosi konsekwencje polityki swego rządu (np. na skutek przegranej wojny, okupacji itd.),

3. wina moralna: ponoszę moralną odpowiedzialność za wszystkie czyny, które popełniam. Instancją osądzającą jest tu moje sumienie oraz komunikacja z przyjacielem, kimś mnie kochającym i życzliwie zainteresowanym,

4. wina metafizyczna wynika z solidarności wszystkich ludzi jako ludzi. Jestem współwinny za wszelką niesprawiedliwość i krzywdę, która się dzieje na świecie, za to, co się dzieje wokół mnie, o czym wiem i czemu się nie sprzeciwiam: np. to że żyję, podczas gdy inni byli mordowani... Instancją tej winy jest Bóg.

Analiza ta wyjaśnia wiele spraw i tłumaczy, np., dlaczego czujemy się urażeni, gdy ktoś obcy uzurpuje sobie osąd naszej winy moralnej lub ktokolwiek osądza naszą winę metafizyczną.

Od człowieka nas kochającego (miłującego) gotowi jesteśmy przyjąć nawet bardzo surową krytykę naszego postępowania, ale gdy nawet ten sam człowiek czyni to w „złym duchu", tzn. nie z współczującej miłości — komunikacji — jakby powiedział Jaspers — od razu to wyczuwamy i wypraszamy sobie ingerencję: jest to wina moralna i jedyną instancją jest miłość.

ZREKAPITULUJMY: Każda sytuacja, w której się znajduję, jest zwróceniem się do mnie (chodzi tu, podkreślmy, o zwykłe sprawy powszedniego życia) i żąda odpowiedzi: w języku Biblii: „Gdzie jesteś Adamie?", „Kainie, gdzie brat twój Abel?", „Szawle, dlaczego mnie prześladujesz?"

W jaki sposób odpowiadam: swym zachowaniem, postawą, ca-

łym swym życiem — to jest właśnie odpowiedzialność. Odpowiedzialność jest aktem centrum osoby — więcej: być osobą to być odpowiedzialnym. Dlatego nikt nie może odebrać mi mojej (moralnej, metafizycznej) odpowiedzialności — bo musiałbym się wygasić jako osoba — stracić swe człowieczeństwo. Dlatego każdą winę, każde swe nieodpowiedzialne zachowanie odczuwamy jako ubytek naszej osoby i naszego człowieczeństwa. Osoba jest czymś dynamicznym: czymś co może rosnąć i karleć — niestety.

Tego, że jestem odpowiedzialny, doświadczałem jedynie w tej mierze, w jakiej przejmuję odpowiedzialność (F. Buri). Przedmioty i ludzie, z którymi mam przy tym do czynienia, wobec których realizuje się moja odpowiedzialność, nie są nią, lecz stanowią jedynie zewnętrzny i wewnętrzny obszar, w którym się ta odpowiedzialność wydarza (dzieje). To samo dotyczy osoby kogoś drugiego. Nie można nikomu udowodnić, że jest on w danej sytuacji odpowiedzialny. Można mu zwrócić uwagę, apelować do niego, pytać, czy wie o tej swojej możliwości. Ale on sam musi się „rozumieć" jako odpowiedzialna osoba. Może umyć ręce i być głuchym: ma po temu prawo!

Zakończę pięknym cytatem z *Zwiesprache* (Dialog) Bubera. „Odpowiadamy chwili ale jednocześnie jesteśmy za nią odpowiedzialni; nowostworzony konkret (*Weltkonkretum*) został nam położony w ramiona; żyjemy nią odpowiedzialnie. Jakiś pies spojrzał na ciebie, ty odpowiadasz za to spojrzenie; jakieś dziecko ujęło twą rękę, ty odpowiadasz za to dotknięcie; jakaś grupa ludzi skupia się wokół ciebie, ty bierzesz ich biedę na siebie".

ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA PRZYRODĘ. Na zakończenie tej części chciałbym poruszyć sprawę bardzo trudną: człowiekowi przekazana została władza nad przyrodą („stworzeniem" jak mówi Genesis). Ostatnio teologowie chętnie powołują się na ten znany cytat z Biblii mówiąc o cywilizacji przemysłowej. Lecz — jak widzieliśmy — wszelkie władanie, które nie jest odpowiedzialną służbą, jest po prostu tyranią i pasożytowaniem. Niestety człowiek jeszcze nie poczuwa się — nie dorósł — do odpowiedzialności za świat zwierząt i roślin: ładuje na siebie kosmiczną winę zadając cierpienie i śmierć istnieniom, które służą mu wiernie, zatruwa wody ściekami z fabryk i pól posypywanych środkami owadobójczymi. Coraz liczniejsze głosy ostrzegawcze apelują raczej do rozsądku: „zatruwasz siebie człowiecze", niż do poczucia odpowiedzialności za przyrodę. Poczucia solidarności ze światem zwierząt nie ma jeszcze właściwie: Franciszek z Asyżu jest jedynym samot-

nym modelem chrześcijańskiej świętości solidarnej ze stworzeniem. Wydaje się że w tej dziedzinie moglibyśmy się wiele nauczyć od ludów Azji.

III. SOLIDARNOŚĆ

Ktoś skacze do wody, by ratować tonącego. Nie wie zupełnie kim jest ten tonący; nie zastanawia się nad tym, że naraża swe życie. 21-letni student teologii stojąc w Colmarze przed pomnikiem ludów kolonialnych podejmuje decyzję, że jeszcze przez 10 lat będzie pracował jako teolog, koncertował na organach i rozwijał swe zdolności a potem będzie żył dla innych. Jako 31-letni wielki teolog i słynny wirtuoz i znawca Bacha zaczyna studiować medycynę (będąc jednocześnie proboszczem gminy ewangelickiej w Strasburgu) i po sześciu latach udaje się do francuskiej Afryki Równikowej, by leczyć trędowatych. Przez 40 lat jest kierownikiem zbudowanego przez siebie szpitala i osiedla trędowatych w Lambarene.

J. Korczak odrzuca propozycję ucieczki z getta warszawskiego: solidarnie zostaje w sierocińcu ze swymi wychowankami i ginie razem z nimi w komorze gazowej.

A teraz przykłady grup, które w naszych czasach realizują solidarność. Młodzi ludzie zdobywają kwalifikacje murarzy i inżynierów i jako członkowie „Międzynarodowego zakonu budowlanego" budują domy mieszkalne w krajach trzeciego świata. Członkowie bractwa (Waldensów) Agape jadą na Sycylię i pomagają budować życie godne człowieka wśród najuboższych. „Mali Bracia Jezusa" ojca Foucauld żyją w grupach 5—6 osób dzieląc życie kulisów w Hong Kongu, tubylców w Kongo, czy też koczując z Beduinami lub żyjąc w slumsach zachodnich wielkich miast — nie uprawiając misji ani nie wygłaszając kazań. Pracują jak ci, wśród których żyją, dzieląc niepewność ich życia, obojętne czy chodzi tu o chrześcijan, muzułmanów, żydów, buddystów, komunistów, pogan czy ateistów. Bronią małych szczepów indiańskich w Brazylii, orzą wraz z chłopami w Iraku. Są nawet tacy „mali bracia i siostry", którzy pozwalają się więzić, być więzionymi, aby być solidarni.

Można by podać dalsze przykłady grup i bractw, które uważają że wiara w Chrystusa nakazuje im solidarność z biednymi, wydziedziczonymi, opuszczonymi. Świadczą one, że chrześcijaństwo jest ciągle żywe. W niniejszym artykule interesuje nas samo zjawisko tej n o w e j s o l i d a r n o ś c i, która w odróżnieniu od dawnych czy archaicznej solidarności wobec określonej grupy: szczepu, rodu,

cechu, sekty jest solidarnością z każdym człowiekiem. W tych ludziach, którzy czują się solidarni z każdym potrzebującym, otworzyło się jakieś „pokrewieństwo", które sprawia, że wszelkie zahamowania zostają usunięte. Łatwo tu argumentować, że jest absurdem narażać własne życie dla kogoś zupełnie obcego, że nie wolno marnować wspaniałej kariery naukowej i artystycznej i wielkich talentów, że przecież te dzieci zostaną tak i tak zagazowane, a lekarz i genialny pedagog będzie potrzebny innym itd.

Jednak czujemy podziw dla tych ludzi, jesteśmy dumni z nich i cieszymy się, że też nosimy jak oni ludzkie oblicze, bo w głębi serca wiemy, że to oni (a nie my) realizują prawdziwe człowieczeństwo i że ich ofiara i życie nie tylko pomaga tym, wśród których żyją, że być może „ci sprawiedliwi" sprawiają, że ludzkość nie została zmazana z powierzchni ziemi. By przybliżyć „zrozumienie" tego zjawiska „nowej solidarności", zreferujmy bardzo pobieżnie rozwój świadomości w ludzkości, jak opisuje go psychologia głębi (C. G. Jung: jego szkoła, przede wszystkim Erich Neumann *Tiefenpsychologie und die neue Ethik*, Zurich 1949).

Na początku rozwoju mamy stadium „pierwotnej jedności", Kiełek jaźni (tzn. jaźń opanowana przez kolektywną nieświadomość) jest jeszcze słabiutki i żyje w daleko idącej zależności od grupy. Partycypacje mistyczne i dominacje duszy zbiorowej (*Kollektivpsyche*) nad niezróżnicowaną duszą indywidualną są najbardziej rzucającymi się w oczy cechami tej pierwotnej sytuacji ludzkości. Nie istnieje jeszcze indywidualna i świadoma etyczna odpowiedzialność. W tym stadium mamy do czynienia jeszcze z prawdziwą ODPOWIEDZIALNOŚCIĄ ZBIOROWĄ i etyką grupową. Świadomość grupowa jest ważniejsza niż świadomość osobnika. Ten stan *participation mystique* — nieświadomej identyczności indywiduów wyraża się w tym, że grupa jest odpowiedzialna za poszczególnego swego członka i na odwrót — poszczególny osobnik uchodzi za wcielenie (inkarnację) całej grupy. I tak, w zemście krwi grupa reaguje jako całość. To grupa a nie poszczególny człowiek jest odpowiedzialny. Ponieważ cała grupa została dotknięta, nie zamierza ona szukać indywidualnego mordercy. Ponieważ winna jest cała grupa, do której należy morderca, więc na dowolnym osobniku jego grupy może być dokonana zemsta krwi.

Nieświadoma identyczność członków grupy sięga tak daleko, że np. zabójstwo brata czy rodziców pozostaje niepomszczone, ponieważ morderca jak gdyby zranił się we własne ciało: on i jego najbliżsi krewni są prawie jednym, tak jak obecnie w przypadku samobójstwa nie został poszkodowany interes grupy, a ten tylko jest przecież ważny.

Na tej świadomości polega pogląd reprezentowany u starożytnych Żydów, że nagroda i kara spotyka także potomność: zakłada etycznie indentyczność szeregu pokoleń. Nie tylko jednocześnie żyjący członkowie rodu doświadczają się jako grupa o wspólnej świadomości, lecz także szereg potomków (pokoleń) stanowi jedność: żyje w nich ta sama świadomość. Może tu należy szukać wyjaśnienia długowieczności patriarchów? (R. Steiner). Fakty te posiadają olbrzymie znaczenie dla zrozumienia Starego Testamentu.

Interesującym przejawem tej świadomości grupowej jest instytucja „k o z ł a g r z e c h ó w", *scapegoat, Sündenbock* (nieprawidłowo zwanego „kozłem ofiarnym"), występująca niegdyś u wszystkich chyba ludów (w *Złotej Gałęzi* Frazera poświęcony jest tym procedurom cały rozdział). Najbardziej znany jest rytuał oczyszczania od grzechów starotestamentowych hebrajczyków: „W Sądny Dzień, arcykapłan kładł obie dłonie na głowie kozła, spowiadał się ze wszystkich nieprawości, jakich dopuściły się dzieci Izraela, i przeniósłszy w ten sposób grzechy ludzi na zwierzę wypędzał je na pustynię Asasel". Jak pisze E. Neumann — na stopniu prymitywnym, na którym ludzie stanowiący grupę mają jeszcze słabą samo-świadomość, zło zostaje uświadomione dopiero wtedy, gdy zostaje ono w uroczystym rytuale „unaocznione" grupie i unicestwione. Oczyszczające działanie polega na uświadomieniu, które odbywa się przez unaocznienie zła i uwolnienie od niego nieświadomości (zbiorowej) przez projekcję (rzutowanie) na „kozła grzechów". Na tym stopniu zło zostaj rozpoznane ale nie jako indywidualne; dokładniej mówiąc: zostaje poznane zło własnej zbiorowej struktury i w zbiorowy sposób „usuwane". Psychiczne działanie takiego oczyszczenia istnieje tak długo jak długo czuje się identyczność z zastępczą ofiarą, tzn. przez ten rytuał wspólnota zostaje poruszona a procedura wygnania (skazania) nie stała się jeszcze jedynie widowiskiem. Dziś te procedury mogą wydać się nam zabawne, o ile nie wiemy o tym, że przeżyły one do naszych dni w formie nieco zmienionej: mniejszości religijne, narodowe, ludzie innego koloru skóry itd. mogą w chwilach epidemii psychicznej być zmuszone odegrać rolę „kozła grzechów"... Wstrząsający przykład stanowi hitleryzm.

Nie możemy tu opisywać dalszego rozwoju świadomości człowieka. W każdym razie jaźń staje się coraz silniejsza i stopniowo uwalnia się z psychiki grupowej. Dlatego dziś przerażają nas wszelkie cofnięcia się do psychiki archaicznej. Z drugiej strony nasze obecne indywidualistyczne myślenie napotyka na poważne trudności w zrozumieniu tzw. „nowej solidarności"; tutaj jak zobaczymy nie chodzi o regres lecz o wielki krok naprzód, o n o w ą ś w i a d o m o ś ć i e t y k ę. Nowe rodzi się zawsze w bólach i dla-

tego bronimy się przed nim wszelkimi siłami — przede wszystkim racjonalizowaniem, tzn. tworzeniem sobie psychologicznych i socjologicznych „teorii" po to, by móc pozostać w dotychczasowej świadomości i nie otwierać się na „nowy byt", na „przyszłość".

Przykłady „nowej solidarności" są niewątpliwymi faktami, możemy je notować, przyjmować do wiadomości, cieszyć się nimi i na tym poprzestać. Jedni czują się dotknięci nimi: są oburzeni, racjonalizując to swoje oburzenie np. w ten sposób: „zamiast uczciwie pracować w kraju, włóczy się z brudnymi Beduinami po pustyni". Inni reagują inaczej: zaczynają się bliżej interesować losem szpitala w Lambarene i niektórzy spędzają tam nawet jako lekarze czy pielęgniarki miesiące, lata czy nawet, jak dr Takehashi (Japończyk) pozostają na stałe w wiosce trędowatych.

My tu „idziemy" drogą mniej niebezpieczną: chcielibyśmy „zrozumieć", co się tu dzieje i jakoś to usystematyzować. Niepokoją nas słowa odizolowane — więc niezrozumiałe. Skąd bierze się ta dziwna, niezwykła solidarność? Solidarność strajkujących lotników linii S.A.S. łatwo pojąć: chcą po prostu więcej zarabiać. Jest to po prostu wspólnota interesów.

Podobnie grupa (naród), który czuje się zagrożony, broni się solidarnie, choćby miał zginąć (Ibowie w Nigerii). Ale to, że jakiś biały pastor czy lekarz zostawia komfort życia europejskiego i jedzie do tejże Biafry i z narażeniem życia stara się ulżyć cierpieniom tamtych Ibów jest już niezrozumiałe. Po co on to robi, kto mu każe? Dlaczego właśnie on? Przecież ja i ty słyszymy, czytamy, nawet oglądamy w telewizji te bezgranicznie wynędzniałe ciała i — wyłączamy telewizor. Jest nam przykro niewątpliwie, ale na tym sprawa się kończy...

Młody Albert Schweitzer widział wielokrotnie pomnik w Colmarze, ale tysiące ludzi patrzało na niego i nie miało to żadnych konsekwencji w ich życiu. Rozum nam podpowiada: „ale Albert był synem pastora, w domu słyszał setki razy o Chrystusie, o miłosiernym Samarytaninie. Był to, w dodatku, dzień Zielonych Świątek." Ale przecież wielu ludzi „chrześcijan" widziało w ten sam dzień Zielonych Świątek ten pomnik i... nic. Psychologia (także psychologia głębi) może pomóc nam tylko do pewnego miejsca, ale ten „skok", że właśnie on, Albert został „wezwany", i że w nim otworzyła się sfera solidarności pozostaje niezrozumiały. Niezrozumiały dla samego Alberta, a przecież ten moment zaważył istotnie na jego życiu i życiu wielu ludzi i zapewne wpływać będzie dalej: „dobro jest zaraźliwe".

Dochodzimy tu, podobnie jak w przypadku „odpowiedzialności", do stwierdzenia (przekonania, obserwacji), że do pewnych ludzi dochodzi wezwanie — przeważnie za pośrednictwem innych ludzi:

np. książek, słuchowisk, filmów, bezpośredniego przykładu kolegi czy przyjaciela, w którym naraz czują się solidarni z potrzebującymi, cierpiącymi ludźmi. Jak wiemy zdarzają się takie wezwania w stosunku do świata pozaludzkiego: artystycznym opisem tego jest np. powieść *Korzenie nieba* (R. Gary). Podobnie jak w przypadku „odpowiedzialności" apel może zostać przyjęty i wtedy rozumiany jest jako właśnie do niego, „osobiście" zwrócony. Natomiast innych ludzi nie dotyka: napotyka na głuche uszy. Po prostu nie jest do nich zwrócony, choćby był (nawet) imiennie adresowany.

Sprawy te interesowały głęboko Bonhoeffera: począwszy od studiów (rozprawa doktorska) aż do śmierci. Próbował je teologicznie rozjaśnić tworząc pojęcie e t y c z n e j o s o b y z b i o r o w e j (*ethische Kollektiv-Person*). Ze zrozumiałych powodów pojęcie to napotyka u wielu współczesnych, nawet „wyznawców" Bonhoeffera, na poważne opory: Jak widzieliśmy człowiek naszych obszarów geograficznych wyzwolił się z przemocy grupowej psyche, stał się indywidualnością i napawa go słuszną niechęcią czy nawet wstrętem możliwość cofnięcia się (regresu) w archaiczną świadomość. Jak wiemy, ta archaiczna psyche wybucha i zalewa indywidualną świadomość w niektórych momentach (psychoza wojenna). Słusznie patrzy z przerażeniem i obrzydzeniem na epidemiczne wybuchy duszy zbiorowej z jej psychologią „kozła grzechów" jak np. hitleryzm. Ale jak przekonany jest niżej podpisany, w tym, co nazywa Bonhoeffer „etyczną osobą zbiorową", mamy możliwość zbliżenia się do zjawiska „nowej solidarności" i „namiestnictwa" (*Stellvertretung*). (Bonhoeffer niestety zamazuje niejako sprawę mówiąc jednocześnie o dawnej i nowej solidarności.)

Chodzi mi tu o zwrócenie uwagi czytelnika na pewne jego doświadczenie, bo z pewnością każdy ma „przedrozumienie" tego pojęcia. Bowiem tutaj trzeba było mieć tego rodzaju przeżycie (a wszyscy mieliśmy je kiedyś w jakiejś formie), by je zrozumieć. „Osoba zbiorowa nie jest jakąś empirycznie stwierdzoną wielkością, którą można by zademonstrować: „patrz, dotknij". R e a l i z u j e się ona w przejmowaniu własnej odpowiedzialności, w odpowiedzialnym przejęciu swej etycznej egzystencji (por. mój artykuł *Bultmann — teolog decyzji*, „Znak", nr 167).

Niemniej przeto, kto miał to doświadczenie (w głębokim stopniu) może później o nim mówić, interpretować, apelować do podobnych przeżyć rozmówcy czy czytelnika. Nie wątpię, że ma to miejsce w przypadku Bonhoeffera. Pojęcie zbiorowej osoby narzuca się przy lekturze Starego Testamentu: (Jahwe) wzywa (ustami Mojżesza) cały naród, cały naród grzeszy, cały naród czyni pokutę. (Oczywiście tu sprawa prostsza, „Żydzi epoki brązowej", jak powiada pogardliwie A. Huxley).

Bonhoefferowskie pojęcie osoby zbiorowej nie prowadzi do „złego kolektywizmu" (H. Ott). Osoba zbiorowa jest realna jedynie w poszczególnych ludziach i poprzez nich. Realizuje się w odpowiedzialności jednostek. To jednostka „musi" w swej własnej egzystencji zauważyć, uznać, usłyszeć odpowiedzialność zbiorową. Nie ma obok i „nad" jednostką jakiegoś ducha zbiorowego o własnej osobowości, który by jednostce mógł odjąć etyczną decyzję i czyn, lub ją od tego zdyspensować. „A jednak, to nie jednostki lecz kolektyw w jednostkach słucha, czyni pokutę, wierzy. Centrum działania leży w całości" (Bonhoeffer).

Osoba zbiorowa jest czymś realnym. Lecz ta realność nie jest czymś o b o k jednostek lecz w nich. Jednostki czynią pokutę za lud: oznacza to, że imperatyw (*Anspruch*), który wychodzi z winy osoby zbiorowej, określa egzystencję tej właśnie jednostki. Określa on właściwie egzystencję wszystkich etycznych indywiduów w danej osobie zbiorowej, ale w praktyce (rzeczywistości) działa w egzystencji niewielu (tych świadomych), „którzy czynią pokutę" i w nich dochodzi do swego celu i spełnienia.

Partycypuję jako historycznie egzystująca jednostka w jednej lub kilku osobach zbiorowych i tylko dzięki tej partycypacji egzystuję historycznie: Jestem członkiem tej rodziny, tej grupy religijnej, tego narodu i (w końcu) całej ludzkości. Ale ta partycypacja nie jest po prostu moją cechą, jak wzrost czy kolor oczu: jest mi dana i zadana, bym poczuwał się do solidarności z osobą zbiorową. Nie jest to jakimś dodatkiem lecz s t r u k t u r ą mej egzystencji.

Czytelnik widzi, że nie ma sensu mówić o osobie zbiorowej w oderwaniu od możliwości *Stellvertretung*. Bez tej możliwości zastępstwa jednostka mogłaby i powinnaby w stosunku do grupy czynić tylko to, co jest proporcjonalne do jej sprawności np. płacenie podatków.

To, że jednostka gotowa jest ponieść ofiarę, „poświęcić się", leży na innej zupełnie płaszczyźnie: tu wchodzi w grę *Stellvertretung*. Jednostka słyszy nakaz c h w i l i, angażuje się z wewnętrznej konieczności a nie z luksusu. Wezwanie, które zwraca się do osoby zbiorowej, doświadczone (słyszane) jest jako do niej osobiście zwrócone i odpowiedź (tutaj etyczny czyn), którą daje, jest odpowiedzią osoby zbiorowej. Idea zastępstwa nie jest czymś wydumanym — n a r z u c a j ą rzeczywistość, w której żyjemy: r z e c z y w i s t o ś ć o d p o w i e d z i a l n e g o ż y c i a. To zastępstwo w odpowiedzialnym życiu jest sprawą doświadczenia i każdy z nas ma przedrozumienie tego. R e a l i z u j e się wtedy, gdy przejmuję wezwanie do osoby zbiorowej, do której należę, jako skierowane do mnie, angażuję się n i e o g l ą d a j ą c s i ę n a i n n y c h: jestem gotów działać w zastępstwie całości. Nie oczekuję za to, co

czynię, ani nagrody ani wdzięczności (to byłoby luksusem). Ten czyn nie jest przecież moim prywatnym osiągnięciem, jakąś nadwyżką, za którą mógłbym domagać się rekompensaty. Lecz jest to czyn dla wspólnoty a co za tym idzie czyn samej wspólnoty. Za to co czynię dla wspólnoty — jak powiada słusznie H. Ott — nikt nie jest mi dłużny. Bowiem wspólnota spełniła już swą powinność: w mej osobie.

Nagroda i uznanie mogą przyjść później, ale nie należą do istoty sprawy — o tym wie każdy, kto działa jako reprezentant. Używając modnego terminu „struktury" można by powiedzieć: etyczna osoba zbiorowa jest strukturą historycznej egzystencji jednostki. Struktura ta objawia się (realizuje) w czynie reprezentującym grupę *(Stellvertretende Tat)*.

Bonhoeffer rozwija dalej to ważne pojęcie pokazując, jak pozwala ono przybliżyć zrozumienie tak realnych spraw jak odpuszczenie grzechów i modlitwę za kogoś (orędownictwo). Autor czuje się jeszcze mniej kompetentny w tych sprawach i odsyła do *(Sanctorum Communio)*.

ZREKAPITULUJMY teraz nasze rozważania używając terminologii chrześcijańskiej: człowiek ma się stać odpowiedzialnym synem Bożym. Bóg przekazuje mu panowanie nad pozostałym stworzeniem, człowiek ma być Jego namiestnikiem. Ludzie są tymi „punktami" uniwersum, w których wszechświat staje się odpowiedzialny. I tak człowiek jest stale wzywany do odpowiedzialnego tzn. rzeczowego stosunku do stworzenia swego otoczenia, oraz odpowiedzialnego tzn. rzeczowego i solidnego stosunku do wszystkich ludzi. Symbolem (w sensie Tillicha) tej osoby obejmującej całą ludzkość jest Chrystus Zmartwychwstały. Mówi o tym najbardziej może wstrząsająca opowieść Nowego Testamentu (Mt 25): na Sądzie Ostatecznym powiada król do ludzi po swej prawicy: „Przyjdźcie błogosławieni i przyjmijcie we władanie królestwo wam przygotowane... Albowiem byłem głodny a daliście mi jeść, pragnąłem a napoiliście mnie, byłem bezdomny a przygarnęliście mnie, byłem nagim a przyodzialiście mnie, byłem chory a nawiedziliście mnie, byłem w więzieniu a przyszliście do mnie". Wtedy odpowiedzą ludzie po prawicy: „Panie, kiedyśmy widzieli cię łaknącym, a nakarmiliśmy? pragnącym i daliśmy ci pić, bezdomnym i przygarnęliśmy cię? nagim a przyodzialiśmy cię, albo widzieliśmy cię chorym lub w więzieniu i przyszliśmy do ciebie? A odpowiadając król rzecze: „Zaprawdę powiadam wam: to, co uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, mnieście uczynili".

Michał Mazur

WSKAZÓWKI BIBLIOGRAFICZNE

Rzeczowość jako współczesną pobożność odkrył i propaguje profesor etyki społecznej (Marburg) D. v. Oppen w wielu artykułach i trzech książkach:

1. *Das personale Zeitalter*, Stuttgart 1964.
2. *Der sachliche Mensch-Frömmigkeit am Ende des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 1968.
3. *Als Christ Leben*, Stuttgart 1967. Ta ostatnia maleńka książeczka jest arcydziełem, należałoby ją przetłumaczyć.

D. Bonhhoeffer, *Pisma* — przede wszystkim *Sanctorum Communio* i *Ethik*. „Więź" przygotowuje polską antologię Bonhoeffera.

H. Ott, *Wirklichkeit und Glaube*, Zürich 1966.

O grupach realizujących „nową solidarność" pisze Anna Morawska w wielu artykułach w „Znaku" i „Więzi".

STANISŁAW RYBICKI FSC

BRACIA ZAKONNI W ŚWIETLE VATICANUM II

Sobór Watykański II dokonał w niejednej dziedzinie zasadniczych zmian, by odnowić Kościół, ale niemniejsza jest jego zasługa, gdy rzeczy teoretycznie znane, ale praktycznie mało respektowane ukazał w nowym świetle, przypomniał je i autorytatywnie aprobował.

Jedna z takich spraw to rewaloryzacja laikatu w ogóle, a laikatu zakonnego w szczególności.

Wbrew założeniom historycznym, wbrew pierwotnej intencji stali się bracia zakonni ludźmi drugorzędnymi, dodatkowymi, pomocniczymi, byli dyskryminowani, traktowani nie tyle jako zakonnicy, co jako służący wyższej kategorii zakonników-kapłanów, którzy z kolei skłonni byli zapomnieć o powinności „umywania nóg" swoim braciom.

Czemu bracia zakonni byli, a może jeszcze tu i ówdzie są traktowani jako członkowie *minorum gentium*? Spośród szeregu przyczyn tego dość powszechnego zjawiska wymieńmy dwie. Pierwsza to rodzaj pracy wykonywanej przez braci-laików, pracy mniej respektowanej, pracy, którą mogą spełniać ludzie w świecie żyjący. Druga przyczyna to przewaga ilościowa zakonników ze święceniami kapłańskimi, co spowodowało, że istnienie zakonników bez tych święceń wydawało się, a może jeszcze wydaje się czymś niekompletnym.

Z tym się też wiąże, jako racja, brak dobrze postawionej teologii laikatu, również laikatu zakonnego, brak rzetelnego przyjęcia teologii powołania zakonnego. Doszło do tego, że trzeba było rewaloryzować godność zakonnika-laika.

Nazwa „laik" w odniesieniu do zakonników bez święceń kapłańskich nie wydaje się zadowalająca, została jednak zachowana w dekrecie *Perfectae Caritatis*, w polskim jednak tłumaczeniu zastąpiono ją wymijająco negatywnym przymiotnikiem „nieklerycki". O braku oficjalnej nazwy określającej charakter osób zakonnych

świadczy i ten fakt, że w Konstytucji *Lumen Gentium* słowo „laik" wyraźnie oznacza chrześcijan nie należących ani do stanu kapłańskiego, ani do stanu zakonnego: „Pod nazwą świeckich (*nomine laicorum*) rozumie się tutaj wszystkich wiernych chrześcijan nie będących członkami stanu kapłańskiego i stanu zakonnego" (LG 31). W tym znowu wypadku rzeczownik *laicorum* dotyczący wiernych bez święceń i bez ślubów zakonnych przetłumaczono „świeckich", zapewne ze względu na pejoratywny wydźwięk wyrazu laik w języku polskim. Nie tylko w języku polskim ma ten wyraz zabarwienie ujemne. Zapomniano już o pierwotnym znaczeniu wyrazu greckiego *LAOS*, oznaczającym w pieśniach Homera lud, a w Nowym Testamencie LUD BOŻY, wiernych.

Wbrew pejoratywnym zabarwieniom słowa, o jakim tu mowa, wiele się dziś rozprawia o wielkiej roli laikatu i chyba w obecnej chwili nie pozostaje nam nic innego, jak, rehabilitując godność ludu Bożego, przywrócić słowu LAIK pierwotną godność, jaką ono miało w Nowym Testamencie. Prostsza to rzecz niż poszukiwanie nowej nazwy, lub stosowanie negatywnych określeń, na przykład „nieklerycki". W naszym wypadku będzie jednak głównie chodziło o podniesienie godności słowa BRAT.

Czy tylko słowa?

Kiedy Bracia Szkolni, idąc za wzorem swego Ojca Założyciela, św. Jana de La Salle, kształcili dzieci ludu, dzieci proletariatu, niektórzy z oświeconych Encyklopedystów, jak La Chalotais czy Voltaire, oburzali się na nich z tego powodu, tłumacząc konieczność istnienia ciemnych wyrobników, w których rękach nauka byłaby niebezpieczna. Ich opinia nie była odosobniona. Sobór Watykański II zabrał głos również w tej sprawie, żądając dla Ludu Bożego w ogóle, a dla kleru i zakonników w szczególności (LG 30) prawa do zdobywania oświaty, prawa do rozwijania swej osobowości, prawa do wolności dzieci Bożych.

W Konstytucji *Lumen Gentium* (46) czytamy: „Dla wszystkich powinno być jawne, że ślubowanie rad ewangelicznych... nie stoi na przeszkodzie rozwojowi osobowości ludzkiej, przeciwnie, z natury swojej ogromnie mu pomaga".

Wiek zaawansowany nie stanowi przeszkody do postępu w wiedzy, do awansu intelektualnego. „Z biegiem lat bowiem, czytamy w dekrecie *O apostolstwie świeckich*, duch ludzki staje się coraz bardziej otwarty, dzięki czemu k a ż d y przez pilną obserwację może odkryć talenty, którymi Bóg ubogacił jego duszę oraz owocniej wykorzystać te charyzmaty, których Duch Święty udzielił mu dla dobra braci". Ponadto, czytamy jeszcze w tymże dokumencie soborowym, należy zakładać „ośrodki dokumentacji i studiów dla wszystkich dziedzin apostolstwa, nie tylko

z zakresu teologii, ale także antropologii, psychologii, socjologii, metodologii, by pełniej rozwijały się uzdolnienia ludzi świeckich: mężczyzn i kobiet, młodzieży i dorosłych".

Jeżeli takie słowa adresuje dzisiejszy Kościół do wiernych żyjących w świecie, to nie trzeba dowodzić, że one tym więcej stosują się do katolików konsekrowanych profesją zakonną. Nabywanie dóbr kultury, rozszerzanie jej i pogłębianie sprzyjać powinno dążeniu do świętości. Niech nam to przypomni *Gaudium et Spes:* „Pomiędzy orędziem zbawienia a kulturą ludzką istnieją wielorakie powiązania" (58). I dalej jeszcze taki wniosek Ojców Soboru: „Dążyć zatem należy do tego, by ludzie, którym na to pozwalają siły umysłu, mogli mieć dostęp do wyższych studiów" (GS 60). Takich ludzi, również wśród braci zakonnych, jest z pewnością więcej niż się mniema, patrząc pobieżnie.

Wielcy mistycy, wielcy założyciele i święci reformatorzy byli zarazem ludźmi bardzo praktycznymi i zatroskanymi o ziemskie potrzeby swych braci. „Wierni Chrystusowi, mówi Konstytucja *Gaudium et Spes,* powinni szukać i dążyć do tego, co w górze jest. Przez to bynajmniej nie zmniejsza się, lecz raczej wzrasta dla nich doniosłość zadania współpracy z wszystkimi ludźmi w budowaniu świata bardziej ludzkiego" (57).

Czyż takie rozszerzenie horyzontów nie wzbogaci ducha zakonnika, który przez swój szczególny związek z Bogiem jest bardziej uczulony na potrzeby wszystkich dzieci Bożych? Ale „to wszystko — wracamy do tekstu Konstytucji *O Kościele w świecie współczesnym* — wymaga też, by człowiek, zachowawszy porządek moralny i wzgląd na powszechny pożytek, swobodnie mógł szukać prawdy i opinie swoje głosić i rozpowszechniać, oraz uprawiać jakąkolwiek umiejętność" (59).

Sobór postuluje „swobodne szukanie prawdy", postuluje także zachowanie wolności, która godzi się z zakonnym posłuszeństwem, z zakonną konsekracją i profesją. Życie zakonne, wierność powołaniu, to, jak czytamy w Deklaracji Kapituły Generalnej: *Brat Szkolny w świecie dzisiejszym,* „wolna w wierze odpowiedź na wołanie Ducha, który ją sugeruje i bez którego nie mogłaby istnieć" (18).

Dokumenty soborowe raz po raz akcentują „godność i wolność synów Bożych" (LG 10), Ludu Bożego. Bez tej wolności nie będzie rozwoju kultury, ta zaś zakłada możność „samodzielnego działania wedle własnych zasad" (GS 59). Dlaczego? Bo „człowiek może się zwracać do dobra tylko w sposób wolny. Tę wolność wysoko sobie cenią nasi współcześni i żarliwie o nią zabiegają". I mają słuszność, mówi *Gaudium et Spes*: „Godność człowieka wymaga, aby działał ze świadomego i wolnego wyboru, to znaczy osobowo..."

(GS 17). Takie określenia i stwierdzenia świadczą, że Kościół ufa dzisiejszemu światu, w którym „coraz bardziej rośnie poczucie autonomii i zarazem odpowiedzialności, co ma ogromne znaczenie dla duchowej i moralnej dojrzałości rodzaju ludzkiego" (GS 55). Żądając dla człowieka wolności i autonomii, Kościół przypomina mu zarazem jego odpowiedzialność, odpowiedzialność również przed Bogiem: „Każdy będzie musiał zdać sprawę przed trybunałem Boga z własnego życia" (GS 17).

Streszczenie tych sugestii znajdujemy w deklaracji *Dignitatis Humanae*, a mianowicie w pierwszych jej słowach: „W naszej epoce ludzie stają się coraz bardziej świadomi godności osoby ludzkiej i zwiększa się liczba tych, którzy się domagają, aby w działaniu ludzie cieszyli się i kierowali własną rozwagą oraz odpowiedzialną wolnością, nie przymuszani, lecz wiedzeni świadomością obowiązku".

Wynika stąd, że bracia w zakonach nawet kleryckich (bo w niekleryckich jest to oczywiste i już stosowane) powinni być reprezentowani w radach poszczególnych wspólnot czy w radach prowincji, mieć czynne i bierne prawo głosu. „Ludzie świeccy, tak jak wszyscy chrześcijanie, mówi *Lumen Gentium*, mają prawo... przedstawiać pasterzom swoje potrzeby i życzenia z taką swobodą i ufnością, jaka przystoi synom Bożym i braciom w Chrystusie. Stosownie do posiadanej wiedzy, kompetencji i autorytetu mają możność, a niekiedy nawet obowiązek ujawniania swojego zdania w sprawach, które dotyczą dobra Kościoła" (LG 37), w naszym wypadku bezpośrednio dobra zakonu, który ich uważa, braci zakonnych, za kompetentnych, skoro dopuścił ich do profesji i do wszystkich, również intelektualnych, dóbr danego instytutu. Cytujemy dalej ten sam punkt: „Święci zaś pasterze uznawać mają i wspierać godność i odpowiedzialność świeckich w Kościele; mają korzystać chętnie z ich roztropnej rady, powierzać im z ufnością zadania w służbie Kościoła i pozostawiać swobodę działania, owszem dodawać im ducha, aby także z własnej inicjatywy przystępowali do pracy. Z ojcowską miłością winni bacznie rozważać w Chrystusie przedsięwzięcia, życzenia i pragnienia przedstawione przez świeckich. Słuszną zaś wolność... winni pasterze skrupulatnie respektować. Po tym zażyłym obcowaniu z sobą świeckich i pasterzy spodziewać się należy rozlicznych dóbr dla Kościoła" (LG 37). Nie trzeba chyba tłumaczyć, że to, co tu powiedziano o świeckich a fortiori dotyczy braci zakonnych. Czy nie byłoby słusznym ten właśnie 37 punkt Konstytucji dogmatycznej *O Kościele* uważać za *Wielką Kartę* obu kategorii zakonników w kongregacjach kleryckich... „ut unum sint"? „Sobór kładzie nacisk na szacunek dla człowieka: poszczególni ludzie winni uważać bliźniego bez żad-

nego wyjątku za drugiego samego siebie" (GS 27). Zakończmy rozważania na temat wolności i równości między wszystkimi ludźmi oraz wzajemnego ich szacunku, cytując jeszcze 29 punkt Konstytucji *O Kościele w świecie współczesnym*: „Należy coraz bardziej uznawać podstawową równość między wszystkimi. Rzecz jasna, nie wszyscy ludzie są równi pod względem różnych swoich możliwości fizycznych oraz różnorakości sił intelektualnych i moralnych. Należy jednak przezwyciężyć i usuwać wszelką formę dyskryminacji".

Kościół współczesny, Kościół Drugiego Soboru Watykańskiego, rozróżnia wprawdzie kapłaństwo urzędowe od kapłaństwa wiernych, ale zarazem w z a j e m n i e je sobie przyporządkowuje. „Kapłaństwo wiernych (ciekawe, że wymienione na pierwszym miejscu) i kapłaństwo urzędowe, czytamy w II rozdziale *Lumen Gentium*, ...są sobie wzajemnie przyporządkowane; jedno i drugie bowiem we właściwy sobie sposób uczestniczy w jednym kapłaństwie Chrystusowym..."

Sobór Watykański II z predylekcją mówi o Ludzie Bożym, o tym, że kapłani mają służyć Ludowi Bożemu (LG 28), a przede wszystkim, że „święty Lud Boży ma udział także w proroczej funkcji Chrystusa" (LG 12), że misją tego Ludu jest być światłością świata i solą ziemi (LG r. II). Dotąd przywykliśmy uważać, że tą solą, czy tym światłem są przedstawiciele hierarchii, teraz Kościół uczy nas inaczej, a raczej odświeża zapomnianą nieco naukę i praktykę. „Ludzie świeccy stają się potężnymi głosicielami wiary" (LG 35). Rzecz godna podkreślenia, że Sobór nalega, iż świeccy mają apostołować nie tylko przykładem, ale też słowem. Ich praca ewangelizacyjna, „to znaczy głoszenie Chrystusa (ma być) dokonywane zarówno świadectwem życia, jak i słowem" (LG 35). „Ludzie świeccy... powołani są do tego, aby... przyczyniali się do wzrastania Kościoła i do jego ustawicznego uświęcania" (LG 35). Powołanie apostolskie świeckich ludzi, a tym więcej zakonników postuluje z kolei powinność gruntownej nauki, zwłaszcza teologicznej. „Wszyscy powinni współpracować dla rozszerzenia i wzrastania Królestwa Chrystusowego w świecie. Dlatego też ludzie świeccy mają się pilnie starać o głębsze poznawanie prawdy objawionej i usilnie błagać Boga o dar mądrości" (LG 35).

Soborowy dekret o apostolstwie świeckich akcentuje ich szczególny i konieczny udział w akcji Kościoła. Apostolskie powołanie świeckich to konsekwencja ich wiary. Wobec zmieniających się dzisiaj warunków teren i zasięg apostolstwa świeckich stale wzrasta. Sam Duch Święty uświadamia świeckim ich odpowiedzialność za losy Kościoła, ich rolę aktywną w Królestwie Chrystusowym. Z tego też względu przy rewizji prawa kanonicznego uwzględni

się tę nową orientację. Wszyscy winni być żywymi członkami Ciała Mistycznego, toteż nikt nie powinien być bierny, jeśli chodzi o szerzenie Ewangelii. Wszyscy mamy obowiązek przyjąć charyzmaty i czynić z nich użytek dla dobra ludzi, dla budowania Kościoła.

Ważne jest w tej dziedzinie świadectwo życia, ale ono już dziś nie wystarcza. Prawdziwy apostoł, mówi ten dekret, szuka okazji głoszenia Chrystusa również słowem, bądź to niewierzącym, by ich doprowadzić do wiary, bądź wierzącym, by ich pouczyć, umocnić...

Tu przerwijmy chwilowo referowanie dekretu soborowego o apostolstwie świeckich i sięgnijmy do napisanego przez św. Atanazego życiorysu św. Antoniego, pustelnika. Ten wielki zakonnik, laik, czcił kapłanów, ale nie wahał się dawać im pouczeń. Kiedy zaś arianie głosili, że on jest po ich stronie, opuścił pustelnię, przybył do Aleksandrii i nie tylko występował przeciw innowiercom, ale też nauczał lud o Synu Bożym, Słowie odwiecznym, o Mądrości z istoty Ojca pochodzącej.

Tak oto rozumiał ten laik swoją rolę w Kościele: czcił kapłanów, ale nie bał się apostołować i nauczać.

Do świeckich Sobór także stosuje Pawłowe zaklęcie: „Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii". Hierarchia kościelna winna popierać apostolstwo świeckich, może im powierzać niektóre zadania duszpasterskie, na przykład głoszenie nauki chrześcijańskiej, funkcje w pewnych czynnościach liturgicznych. Następujące stwierdzenie brzmi wyjątkowo kategorycznie: „Biskupi, proboszczowie i kapłani, tak diecezjalni, jak i zakonni, niech pamiętają, że prawo i obowiązek apostołowania są wspólne wszystkim wiernym, czy to duchownym, czy świeckim, i że w budowaniu Kościoła mają także świeccy swój własny udział. Dlatego powinni po bratersku pracować razem ze świeckimi w Kościele i dla Kościoła, oraz specjalną troską otaczać świeckich przy ich pracy apostolskiej" (AA 25). Wypunktujmy z tego oświadczenia to, co naświetla nasz temat: „Bracia zakonni w dobie Vaticanum II". Po pierwsze, świeccy, tym więcej bracia, mają udział w budowaniu Kościoła, a więc w pracy ewangelizacyjnej. Po drugie, duchowni mają traktować swych świeckich współpracowników jak braci. Po trzecie, kapłani winni otoczyć świeckich opieką i pomagać im w pracy apostolskiej.

„Zakonnicy, czytamy w tymże punkcie, czy to bracia, czy siostry, niech wysoko cenią działalność apostolską świeckich... niech się starają wspierać, wspomagać i uzupełniać działalność kapłańską" (AA 25). Oto nowy aspekt funkcji laickich zakonników: współpraca ze świeckimi i z kapłanami. Rola pomostu. Rola to odpowiedzialna i dlatego wymagająca „wielostronnego i pełnego przygo-

towania (28). Przygotowanie do apostolstwa zakłada z góry pełną formację humanistyczną, dostosowaną do uzdolnień i warunków życia k a ż d e g o" (AA 29). Był czas, zwłaszcza w okresie pokarolińskim aż do mniej więcej XII wieku, że słowo laik było synonimem analfabety, że „braciszek" zakonny nie umiał czytać, co wówczas, na tle powszechnego upadku kultury i szkolnictwa, nie raziło. Wiemy, że niektóre reguły zakonów żebrzących, choć one (te zakony) oddawały się czynnemu apostolstwu, zabraniały studiów swoim członkom. Chciejmy uważać, że to już należy do zamierzchłej przeszłości. Dziś Sobór mówi, że „oprócz przygotowania duchowego potrzebne jest przygotowanie doktrynalne, mianowicie z zakresu teologii, etyki i filozofii, zależnie od różnicy wieku, warunków życia i zdolności" (29). W każdym bądź razie nie uważajmy pochopnie, że naszym braciom brak tych zdolności, że już za późno na studia. Jeżeli ktoś rzeczywiście nie ma uzdolnienia do filozofii czy teologii, niechże się kształci w innym zakresie, bo „kultura jest pilnie poszukiwana". Zacytujmy znów słowa dekretu o apostolstwie świeckich: „Nie wolno pomijać znaczenia kultury ogólnej łącznie z wykształceniem praktycznym i technicznym. Przez całe życie należy doskonalić to przygotowanie" (AA 29). Jeżeli wszystkich chrześcijan wzywa Kościół do apostolstwa, do czynnego apostolstwa, do pracy ewangelizacyjnej, to — powtórzmy — tym bardziej nas, braci zakonnych. „Święty Sobór wzywa usilnie w imię Pana wszystkich świeckich, by... przez różne formy i metody jednego apostolstwa Kościoła... okazali się Jego współpracownikami, wyróżniającymi się zawsze w pracy Pańskiej, wiedząc, że ich trud nie jest daremny w Panu" (AA 33). A może ktoś się wymówi brakiem kompetencji? Na to nasz dekret odpowiada: „Każdy winien się sam gorliwie przygotować do apostolstwa, dotyczy to zwłaszcza ludzi dojrzałych" (AA 30), bo mniej dojrzałym należy dać pomoc. Zakończmy ten punkt apelem dekretu *Ad gentes*. „Jak najwięcej braci i sióstr winno się dobrze zaznajomić z umiejętnością katechizacji i przygotuje się, aby móc jeszcze bardziej współpracować w dziele apostolskim" (AG 26). Także w dekrecie *Christus Dominus* Kościół domaga się zarówno od braci laików jak i od sióstr zakonnych uczestnictwa w akcji apostolskiej: „Również inni członkowie zakonów, mężczyźni czy kobiety... świadczą wielką pomoc świętej hierarchii, a na skutek wzrostu potrzeb apostolatu, mogą i powinni z dniem każdym udzielać tej pomocy coraz więcej" (34).

Nasz temat brzmi: „Bracia zakonni w świetle Vaticanum II". Stwierdziliśmy, że wprost lub ubocznie nasz Sobór wiele powiedział o zakonnym laikacie, więcej jednak pośrednio, mówiąc o Ludzie Bożym, niż bezpośrednio. Rzecz znamienna, że bracia jako

laicy prawie że nie byli obecni na Soborze, podobnie jak siostry zakonne. Ich możliwości nie były większe niż możliwości niekatolickich obserwatorów. Ich głosy jednak, zwłaszcza pisemne, dochodziły do wnętrza auli soborowej. Jednym z takich pisarzy był brat szkolny, Michał Sauvage, autor wysoko cenionej pracy naukowej, liczącej ponad 900 stron. Jej tytuł brzmi: *Katecheza a laikat*, podtytuł: *Udział laików w ministerium słowa — misja braci-nauczycieli w Kościele.*

W tym dziele brat Michał Sauvage, profesor teologii na Uniwersytecie Laterańskim, udowodnił, że laicy w ciągu 20 wieków trwania Kościoła pełnili w nim, mimo sporadycznie wysuwanych przez kanonistów zastrzeżeń, misję nauczycielską, apostolską, posługę słowa.

Na stronie 40 cytuje on zdanie o. Congara (z *Jalons pour une théologie du laicat*, Paris 1953) stwierdzające, że w słownictwie Nowego Testamentu nie ma podziału na kler i laikat, że hierarchia powstała dopiero w trakcie historii. To, powtórzmy, twierdzenie o. Congara. Bardziej pewne wydaje się orzeczenie, że wymienieni w trzeciej Ewangelii uczniowie w liczbie 72 to raczej, mówiąc naszym językiem, „laicy". Również w Dziejach Apostolskich jest niemało faktów o głoszeniu słowa Bożego przez „zwykłych" wiernych. Zacytujmy nieco dla przykładu: „Ci, którzy żyli w rozproszeniu, chodzili głosząc słowo Boże" (Dz 8,4) oraz: „Niektórzy spomiędzy nich, Cypryjczycy i Cyrenejczycy, gdy przybyli do Antiochii, przemawiali i do Greków, zwiastując Pana Jezusa".

Pius XII w encyklice *Evangelii praecones* stwierdza, że od samego początku stale laicy współdziałali w głoszeniu Ewangelii. W listach św Pawła występują obok kapłanów laicy jako *didascales* (nauczyciele). Znamy nawet ich imiona: Arystarch, Marek, Jezus Justus, Epafras, Epafrodyt, Urban. Możliwe jednak, że niektórzy z nich byli kapłanami. Laicy występują tam także jako „prorocy".

Spośród sławnych ojców Kościoła wymieńmy św. Justyna, który także nie był kapłanem. Laikami też byli tacy teologowie jak Orygenes, Tertulian, Klemens Aleksandryjski. Biskupi stali na straży prawowierności doktryny, ale jej głosicielami mogli być i świeccy. Wymagano jednak od nich stosownej kompetencji intelektualnej, a tym bardziej religijnej i moralnej. Niektórzy z nich wyróżniali się wielką gorliwością, czasem nawet, jak w przypadku Orygenesa, przejaskrawioną. Później gorliwością chrześcijańską i głęboką kulturą torowali drogę Kościołowi tej miary pisarze co Prosper z Akwitanii (zm. w r. 413, uczeń św. Augustyna) i Kasjodor „ostatni Rzymianin". W następnych epokach prawo głoszenia słowa Bożego, również przez laików, było powszechnie uznawane, ale zarazem niemożliwe, bo laicy byli teraz analfabetami. Dlatego ich kazno-

dziejskie wystąpienia w wieku XII wywołały zdziwienie. Właśnie wtedy laikat odzyskał aktywność, poczuł się odpowiedzialny za losy Kościoła, tym więcej, że kler coraz częściej sprawiał zawód, nie dopisywał, zwłaszcza pod względem moralnym. Kaznodziejami byli innowiercy, zwłaszcza waldensi, ale też tacy jak św. Franciszek i jego uczniowie, laicy. Valdo jednak odrzucał pośrednictwo Kościoła, odcinał się od jego hierarchii, podczas gdy św. Franciszek został zaangażowany, wraz z jego zakonnymi współbraćmi, przez papieża Innocentego III. Otrzymali oni, podobnie jak „Pokorni" pozwolenie na kaznodziejstwo jedynie w zakresie moralności. Natomiast „Ubogim" Duranda de Huesca, którzy byli ludźmi wykształconymi, pozwolił ten papież nauczać także prawd wiary. Postawa papieża Innocentego III nie była jurydyczna, oceniał ludzi, ich zdatność i cel działania więcej niż literę prawa. Później i franciszkańskim kaznodziejom pozwalał głosić nauki dogmatyczne, ale — ponieważ byli laikami — poza zebraniami ściśle liturgicznymi. Prawo nauczania dawał sam św. Franciszek biorąc pod uwagę zdatność braci czy — później — kapłanów. Zaznaczmy przy tym, że ten wielki święty nie był zwolennikiem studiów dla swego zakonu. Dopiero później, gdy po roku 1239 nastąpiła klerykalizacja franciszkanów, przepis zabraniający studiowania zastosowano tylko do braci i zabroniono im nauczać.

W dobie Soboru Trydenckiego wyżej ceniono katechizację niż kaznodziejstwo. Zrozumiano, że katechizacja to najlepsza droga do rzetelnej reformy Kościoła. Gorliwi chrześcijanie wspierali czynnie nie zawsze gorliwych kapłanów. Jednym z takich był św. Antoni Maria Zaccaria, medyk, teolog. Jako laik nauczał dzieci w swoim domu, później w kościele św. Witalisa w Cremonie. W ślad za dziećmi szli i rodzice do kościoła. „Widziano, pisał msgr Cristani, kaznodzieję w stroju świeckim, kaznodzieję, który mówił z przekonaniem i innych przekonywał." Potem z krzyżem w ręku, pełen religijnego zapału, szedł Zaccaria ulicami, głosząc pokutę i miłość do Chrystusa. Tak postępował przez cztery lata i potem dopiero dał się nakłonić do przyjęcia kapłaństwa. Jego późniejszy współpracownik, również jako laik nauczał podobnie w Mediolanie.

W tym też czasie Ignacy Loyola, jeszcze jako laik, apostołował, uczył katechizmu. Dzięki temu, jak świadczy proces jego kanonizacji, Manreza po raz pierwszy poznała naukę o Bogu. By innych uczyć, sam się kształci, ale nie przestaje nauczać. Również w więzieniu nauczał o Bogu tych, co go odwiedzali. Z procesu Świętej Inkwizycji wiemy, czego uczył: prawd wiary, przykazań boskich i kościelnych, rachunku sumienia, Nowego Testamentu, Listów

Pawłowych. Do tej akcji katechetycznej Ignacy zaangażował jeszcze innych laików. Nie przeraził się, że go ponownie wtrącono do więzienia.

Na szczególne podkreślenie zasługuje dzieło błogosławionego Hipolita Galantini (1565—1619), założyciela zgromadzenia nauczycielskiego, apostolskiego, ale laickiego. Jako wzorowy uczeń jezuitów zdobył ich zaufanie i z ich polecenia już w latach dziecięcych uczył religii w klasie szkolnej, a mając lat dwanaście otrzymał oficjalne prawo katechizowania. Kiedy zaś arcybiskup Florencji, Aleksander Medyceusz, zorganizował diecezjalne nauczanie religii i powierzył tę akcję Jakubowi Ansaldi, ten obrał sobie właśnie młodego Hipolita na głównego współpracownika. Katechizował on w kościele parafialnym św. Łucji, a potem zorganizował bractwo nauki chrześcijańskiej.

Sobór Trydencki, wyprzedzając poniekąd Vaticanum II, wzywał świeckich do współpracy w dziedzinie pedagogii i katechizacji. Od nauczycieli żądał jednak stosownej kompetencji oraz by mieli misję Kościoła.

We Francji wieku XVII lud był bardzo zaniedbany, żył w ignorancji ogólnej i religijnej. Temu złu raz po raz próbowali zaradzić mężowie Kościoła: św. Wincenty à Paulo, ksiądz Olier i Sulpicjanie, ksiądz Bourdoise, ojciec Barré, ksiądz Karol Demia, ksiądz Mikołaj Roland, ale ich prace były tylko zlokalizowane i oparte o ich osobisty wysiłek. Brakowało wciąż fachowych nauczycieli. Temu brakowi zaradził dopiero św. Jan de La Salle, założyciel Braci Szkół Chrześcijańskich, który zrozumiał potrzebę kształcenia nauczycieli oddanych wyłącznie akcji chrześcijańskiego wychowania ubogich i dlatego pozostających nie tylko w stanie bezżennym, ale też bez święceń kapłańskich.

Za naszych czasów istnieje nadal przepis prawny kanonu 1342: *Concionari in ecclesia vetantur laici omnes, etsi religiosi,* ale to pozostałość protestu przeciw nadużyciom niekompetentnych ludzi, jakimi kiedyś byli na przykład waldensi. Spośród szeregu wypowiedzi papieskich na rzecz akcji apostolskiej laików wymieńmy słowa Piusa XII z roku 1957: „Nauczanie w Kościele to misja biskupa rzymskiego i innych biskupów, ale w wykonywaniu tej funkcji biskupi korzystają z pomocy kapłanów i laików, którzy w tym celu otrzymują od biskupa misję".

Jeśli chodzi o takie zgromadzenia, jak Braci Szkół Chrześcijańskich, mają oni misję zbiorową. Każdy z braci uczestniczy w niej przez złożenie i spełnianie ślubów posłuszeństwa. Bracia zbiorowo są odpowiedzialni za kompetencję swych konfratrów.

O. Congar w swym *Jalons pour une théologie du laicat* proroczo przepowiada doniosłe znaczenie apostolskiego posłannictwa laików.

Rahner twierdzi zaskakująco, że każdy, kto się oddaje apostolatowi, należy już tym samym do duchowieństwa, a nawet że do hierarchii należą nie tylko wyświęceni, ale w ogóle ci wszyscy, którzy wykonują jurysdykcję. Ustaje więc stan laikatu tam, gdzie wierni normalnie uczestniczą we władzy hierarchii. Gdyby iść za jego wywodami, należałoby wnioskować, że brat pedagog nie jest laikiem, gdyż jest apostołem i człowiekiem konsekrowanym. Według niego, kto ma misję nauczania, już należy do hierarchii, a nawet niezakonni świeccy ludzie, gdy niejako zawodowo oddają się katechizacji, już nie są laikami. Takie poglądy są już teorią wyjaskrawioną, były też ostro atakowane, nie spotkały się z aprobatą Pawła VI, ale są znamienne w zestawieniu z rzeczywistością zbyt pomijającą apostolską misję laikatu.

Musimy przypomnieć sobie znaczenie sakramentu chrztu oraz sakramentu bierzmowania, który jest sakramentem apostolatu. Gdyby tym świeckim, którzy są już apostołami, na przykład braciom szkolnym, chciano koniecznie dać święcenia kapłańskie, tym samym kwestionowanoby ważność apostolstwa laikatu w Kościele. Nie zapominajmy o słowach Piusa XII wypowiedzianych w roku 1946: „Niech świeccy mają przekonanie, że nie tylko należą do Kościoła, ale są Kościołem".

Św. Paweł Apostoł z chlubą mówi: „Nie posłał mnie Chrystus, abym chrzcił, lecz abym opowiadał Ewangelię". Niechże nie zabraknie naśladowców świętemu Pawłowi w umiłowaniu i realizowaniu takiego ideału. Kościołowi potrzeba kapłanów, potrzeba diakonów, ale potrzeba też apostołów bez dwóch ostatnich sakramentów. Taki styl życia zakonnego jest natchniony przez Ducha Świętego, dawcę charyzmatu Założyciela, i ma właściwą sobie misję. Konsekracja zakonna laików to pełne sprawowanie kapłaństwa ochrzczonych i bierzmowanych. Istotnym aktem tego kapłaństwa jest składanie Bogu ofiary duchowej, oddanie siebie Bogu. Dla Kościoła jest rzeczą ważną, by istnieli zakonnicy laicy uwydatniający swym życiem, swym powołaniem wartość i wielkość powszechnego kapłaństwa. Bracia zakonni swoją pracą i swoim życiem głoszą, że prawdziwa wiara w Boga i w niebo nie oznacza pogardy dla ziemi, nie umniejsza człowieka i jego aktywności. Można — oto ich apostolstwo przykładu — działać dla celów ziemskich, nie będąc ich niewolnikiem.

Według konstytucji *Lumen Gentium* nie ma w Kościele trzech stanów: hierarchia, laikat, stan zakonny, lecz tylko dwa: hierarchia i laikat. Osoby Bogu poświęcone stanowią właśnie zakonny laikat.

Według zaś dekretu *Perfectae Caritatis* stan zakonny *statum in se completum... constituit.* Bracia zakonni są pełnymi zakonnikami, nie dodatkiem. Przyjęcie święceń kapłańskich nic nie do-

daje do natury powołania zakonnego. Sobór nalega, by nie było w zakonach kleryckich zasadniczej różnicy między kapłanami i braćmi, by ci ostatni otrzymali także stosowne wykształcenie, by mogli uczestniczyć w zarządzie zakonu, by się nie czuli podrzędni.

Sobór nie powiedział oczywiście wszystkiego, co należało, o braciach zakonnych. Zostawia wolną rękę życiu i działaniu samych zakonników. Wzywa jednak do odnowy, do adaptacji życia zakonnego zgodnie z dzisiejszą rzeczywistością. Najwięcej chodzi Kościołowi o duchowe odmłodzenie zakonów.

My, bracia laicy, mamy ukochać naszą wzniosłą misję, misję konsekratorów świata. To zadanie lepiej spełnimy, gdy pogłębimy swoją kulturę teologiczną, nie zrywając łączności z dobrami ziemskiej kultury. Musimy coraz bardziej kochać Jezusa, pałać życzliwością do ludzi, żyć w samozaparciu, ale nie rezygnować z inicjatywy apostolskiej.

Dla osiągnięcia tych celów winni się łączyć wszyscy zakonnicy, winni współdziałać przełożeni i podwładni w duchu powszechnego kapłaństwa, jako Lud Boży.

Brat Stanisław Rybicki FSC

MAREK SKWARNICKI

PIŁAT

1

Dzień był upalny. Wnętrze szpitalnego budynku pachniało lizolem silniej niż zwykle. Rysiek wyszedł z drzwi pozbawionych klamek i zatrzymał się bezradnie na progu sali rozmów. Zawołałem go po imieniu, ale nie spojrzał nawet, jakby się czegoś wstydził, albo jakby dostrzegł na podłodze przedmiot bardziej interesujący ode mnie. Podszedłem do niego i też spojrzałem na podłogę. Leżał na niej rozdeptany papieros. „Mam papierosy" — wziąłem go pod ramię i poprowadziłem do stolika w kącie sali. Nie opierał się. Szedł potulnie, bez słowa. Posadziłem go na fotelu, wyjąłem paczkę „Caro", ale okazało się, że nie chce palić. Odwrócił głowę i zaczął przyglądać się pielęgniarzowi stojącemu pod przeciwległą ścianą. Wyciągnął ku niemu rękę i powiedział „oto człowiek", poczem znów wbił wzrok w szpitalne łapcie.

Prawdę mówiąc nie wiedziałem dokładnie, o kim on myśli i czy w ogóle myśli, wydawało mi się jednak, że człowiek nie może nie myśleć, skoro ma oczy otwarte. Na podłodze tym razem nie leżało już nic. Mienił się jedynie blask przecedzony przez kraty.

— Dlaczego skazałem go na śmierć — zapytał nagle.

— Kogo?

— Jakto kogo, nie wiesz? Jezusa Nazareńskiego! — ożywił się na moment.

Na tym rozmowa się skończyła. Nie chciał przyjąć ode mnie ani papierosów, ani cytryn, ani nawet czekolady, którą zawsze tak bardzo lubił. Patrzył i patrzył na linoleum pod nogami, znieruchomiały i cichy.

W miarę jak mijały minuty milczenia, robiło mi się coraz straszniej. Siedziałem obok brata, do którego nie miałem przystępu. Znajdowałem się poza kredowym kołem niewidzialnego. I chociaż Doktor Gwidon zdążył mnie już przekonać, że musi istnieć racjonalna przyczyna zwidów, które miewają chorzy, patrząc na Ryszarda odczuwałem jedynie lęk przed tajemnicą. Nie myślałem, że zrobi mi krzywdę, albo że postąpi w sposób szalony. Myślałem

po prostu o jego świecie tak odosobnionym i niepospolitym, że aż wzbudzającym trwogę. W każdej chorobie tkwi jakaś obcość odgradzająca człowieka od świata. W nim była obcość zupełna.

Siedzieliśmy milcząc, aż do momentu gdy podszedł do nas pielęgniarz, wziął go pod pachy i powiedział: „No to chodź już, Piłacie". Rysiek uśmiechnął się do niego z wdzięcznością, wstał i odszedł bez pożegnania.

2

Doktor Gwidon, którego złapałem na korytarzu zaraz po widzeniu z Ryśkiem, określił jego stan jako beznadziejny. Zaprosił mnie do gabinetu, siadł za biurkiem i oświadczył, że depresja mojego brata pogłębiła się jeszcze bardziej, że nie chce już nawet przyjmować posiłków i trzeba się przygotować na najgorsze.

Panie doktorze — molestowałem go mimo wszystko nadal — czy naprawdę nie ma ratunku? Przecież pół roku temu mówił pan, że istnieje szansa ocalenia.

— Już jej nie widzę — potwierdził wyrok.

Sam był przygnębiony na równi ze mną. Przywiązał się do Ryśka, a w dodatku spotkała go jeszcze jedna porażka. Mówił teraz o niej opowiadając o dramacie psychiatry, który tak rzadko ma satysfakcję z wyleczenia chorego. „Chirurg obetnie chorą nogę i jest pewien, że pacjent będzie żył, a my, co możemy zrobić wiedząc wciąż tak mało o źródłach powikłań psychicznych człowieka". Gdy poprzednim razem rozmawiał ze mną, starał się wydobyć jak najwięcej wiadomości o dzieciństwie Ryszarda. Tłumaczył, że gdzieś w przeszłości tkwić muszą przyczyny jego obecnych lęków i nadmiernego poczucia winy. Opowiedziałem mu więc o wszystkim, co pamiętałem z naszego domu zniszczonego jednym uderzeniem pocisku w sierpniowy, powstańczy wieczór. Straciliśmy wtedy rodziców. Gdy doktor Gwidon tłumaczył mi, że charakter naszego ojca i matki musiał zaważyć na równowadze psychicznej Ryszarda, czułem się nieswojo powołując do życia sceny umarłe. Czy się kochali? Pewnie, że się kochali. Zginęli nawet razem próbując ratować w ostatniej chwili resztki dobytku. Czy się kłócili? Pewnie, że się kłócili. A jakież małżeństwo się nie kłóci. Czy bito nas w domu? Trochę bito. Jak można wychować chłopców nie łojąc im od czasu do czasu skóry. Wspominałem rodzinne awantury ze wzruszeniem. Czyż sam fakt raptownej śmierci, cios wymierzony w parterowy domek z kominem nie był wydarzeniem straszniejszym niż surowe miny ojca karcącego Rysia? Ogień i huk, samotność i nędza, życie na łasce obcych ludzi czyż nie były większą szkołą strachu i upoko-

rzenia od jakichś problematycznych lęków z okresu dzieciństwa. A widok gwałconych kobiet wśród ruin Woli, czy nie musiał pozostawić trwalszych urazów moralnych od dziecinnych doświadczeń Ryśka podpatrującego przez krzaki kąpiącą się nago w rzece ciotkę? Freud bądź co bądź żył przed pierwszą wojną światową.

Ale doktor Gwidon upierał się przy swoim. Zgadzał się nawet, że wojenne przeżycia i rozbicie domu miały jakiś wpływ na losy „tak wrażliwej psychiki", ale przyczyny choroby muszą być indywidualne. Rozumując w ten co pan sposób — powiedział nawet żartobliwie — dojdziemy do wniosku, że nie pański brat, lecz świat zwariował. Ale całego świata nie uleczymy, nie jest to zresztą zadaniem lekarza. Ani poety — dodał po namyśle.

3

Ze szpitala wróciłem do śródmieścia. Namyślałem się, co dalej robić. Sytuacja była beznadziejna. Bratu nic nie mogłem już pomóc, ale świadomość, że go pozostawię samego w obcym mieście nie dawała mi spokoju. Oczywiście on nie zdawał sobie sprawy, że jest sam. Nie potrzebował obecności rodziny, mieszkał w innym świecie, współżył z innymi, wyimaginowanymi ludźmi, uczestniczył w odmiennych czasach. Dręczyły mnie jednak skrupuły, że tak mało interesowałem się ostatnimi laty jego losem. Może można było wcześniej zapobiec nieszczęściu? Wina moja była tym większa, że na dobrą sprawę nic bliższego nie wiedziałem o jego życiu w ciągu ostatnich lat, od chwili gdy przeniósł się z Łodzi do Krakowa po ukończeniu studiów. Jeszcze gdy był na uniwersytecie trochę mu pomagałem. Już wtedy jednak zastanawiałem się często, czy dawanie pieniędzy Ryśkowi nie jest marnotrawstwem. Uczył się co prawda nieźle, nie repetował lat, ale życie prowadził nieunormowane, dziwne, pod koniec pobytu w Łodzi nawet gorszące.

A całe zło datuje się od chwili, gdy zaczął pisać wiersze. Tak ja uważam. Niby nic w tym nie było dziwnego, skoro studiował literaturę, ale na paru wierszach się nie skończyło. Rysiek został „młodym poetą". Ciągle brał udział w jakichś konkursach, otrzymał nawet dwa razy nagrody, liczył na wydanie tomiku. O tomiku słyszeliśmy zawsze, gdy zapraszaliśmy go na niedzielny obiad. Kiedy zbliżał się koniec studiów, nie można było zupełnie ustalić, co będzie robił dalej, gdzie ma zamiar pracować, czym zarabiać na życie. „Jestem pisarzem — odpowiadał — to wam wystarczy?"

Ale z pisaniem wierszy było może jeszcze i pół biedy. Bardziej irytowało i mnie i żonę ówczesne jego towarzystwo. Przesiadywał

godzinami w kawiarniach z podobnymi do niego, długowłosymi młodzieńcami, którzy także trudnili się poezją. Nigdy z Krystyną nie potrafiliśmy zrozumieć owych „bzdur". Wszystkie były do siebie podobne. O odróżnieniu wierszy Ryśka od innych poematów zamieszczanych w niedzielnym dodatku gazety nie mogło być mowy. Kiedy go raz poprosiłem, by wytłumaczył durnemu bratu, na czym polega tzw. „specyfika jego poezji", wygłosił długą tyradę na temat „obsesji kamienia", która wyróżnia go wśród literackich rywali. „Kamień — wywodził mi zawile — czyli obcość. Chropowate, zimne życie w ręku, albo niepokonana, górska skała, ociekająca niepojętym urokiem natury. Kamień, czyli filozoficzny symbol nicości powstałej przed milionami lat, głaz niegdyś pulsujący morzem z uwięzionymi wewnątrz muszlami o kształtach śródziemnomorskich. Dawność i współczesność scalone w litą strukturę. Bryła, która milczy, chociaż wiele ma do powiedzenia. W kamieniu jest szaleństwo, życiodajna kontemplacja i śmierć w jednym znaku".

Poza długowłosymi młodzieńcami znajdowały się w towarzystwie Ryśka również krótkowłose dziewczęta. Odznaczały się one wiernym milczeniem w czasie gdy mężczyźni dyskutują o swoich obsesjach. Niektóre z nich, intelektualistki, zazwyczaj brzydsze od pozostałych, również pisały wiersze, albo próbki lirycznej prozy. Kiedyś użyczyliśmy Ryśkowi mieszkania na jego imieninową prywatkę, kiedy indziej zjawił się na niedzielnym obiedzie z Jolą, a potem z Beatą. Wtedy poznaliśmy tę młodzież. „Dziewczyny Rysia" siedziały naburmuszone, grzeczne jak panienki z pensji. Było w nich sporo uroku. Nie można było tylko zgadnąć czy milczą z nieśmiałości, czy z głupoty. W ogóle nie wiele obiecywały na przyszłość.

Gdy więc Rysio, nieczuły na moje argumenty, aby naprzód zapewnił sobie podstawy materialne, a potem bawił się w poezję, oświadczył, że wyjeżdża do Krakowa, zrobiłem mu potworną awanturę. Powiedziałem, że od tej pory sam odpowiada za siebie, że ma więcej nie liczyć na starszego brata, którego odtąd nie interesuje kwestia czy będzie nadal włóczył się po kawiarniach z Jolkami i Beatkami, czy zabierze się do solidnej pracy. Wspomniałem jeszcze o pamięci naszego ojca, który zapewne przewraca się w grobie po każdym kolejnym wierszu syna, i o biednej matce, która go tak bardzo kochała. Rysiek jednak nie ustąpił. Powtórzył starą śpiewkę o tym, że Łódź jest pustynią kulturalną a Kraków ofiarowuje mu warunki rozwoju twórczego, i dodał, że nigdy już nie zwróci się do mnie o jakąkolwiek pomoc, bo ma mnie gdzieś. Rozstaliśmy się cztery lata temu. Jedyną więzią pomiędzy braćmi były odtąd lakoniczne kartki na święta. Pół roku temu zostałem

wezwany przez szpital. Nie było jeszcze z nim wtedy tak źle. Dziś nie mogłem po prostu uwierzyć w zbliżającą się śmierć Rysia. Wydawała mi się ona zupełnie nieprawdopodobna. Nie wierzyłem lekarzowi, łudziłem się jak każdy w takiej sytuacji. Bo gdyby uległ wypadkowi albo stał się przestępcą, albo zachorował na cokolwiek innego, byłoby to nie tylko bardziej zrozumiałe, możliwe do pojęcia, ale łatwiejsze do zniesienia w sensie osobistym.

4

Pod naporem wszystkich tych myśli postanowiłem pozostać w Krakowie do następnego dnia. Przedłużyłem pobyt w hotelu i wyszedłem na miasto. Chciałem odnaleźć dom, w którym mieszkał mój brat, zanim zwariował. Miałem zapisany adres gdzie pisywałem kartki z Łodzi. (Że też poprzednim razem nie przyszło mi to do głowy.) Po niezbyt długim szukaniu znalazłem się przed dziewiętnastowieczną, secesyjną kamienicą stojącą nieomal w śródmieściu Krakowa. Wyglądała zasobnie. Nie był to czynszowy wrak z trzęsącymi się balkonami i pokruszonym tynkiem, ale solidny budynek, z mosiężnymi kratami w bramie, witrażami w oknach klatki schodowej i przedwojennymi tabliczkami „Caritasu" na drzwiach, zapewniającymi, że lokator płaci składki na biednych, przeto żebracy nie mają tu już nic do roboty. Poczułem się głupio w takim otoczeniu. Nieszczęście zawsze robi z człowieka biednego, choćby miał nawet pełny portfel i wyśmienite zdrowie. Zebrałem się jednak na odwagę i zadzwoniłem do drzwi opatrzonych numerem mieszkania, który figurował na listach Ryszarda. Znajdowała się na nich sporej wielkości tabliczka, z nic nie mówiącym mi nazwiskiem Pakiertowie.

Drzwi otworzyła młoda kobieta z psem u nogi. Obydwoje wydali mi się pełni uroku. Jednakowo ciemni, z długimi włosami i naiwną ciekawością w oczach. Gdy zobaczyłem tę kobietę, schludną i elegancką jak cały korytarz z widocznym już z progu wielkim obrazem na ścianie przedstawiającym Tatry w śniegu, speszyłem się jeszcze bardziej. Powiedziałem kim jestem i po co przychodzę. Młoda kobieta była bardzo zaskoczona. Powiedziała: „ach to pan jest Stefanem", i poprosiła mnie do środka.

Po chwili siedzieliśmy w salonie zwróconym oknami na podwórze zarośnięte wysokimi topolami. Zapadłem się w głęboki klubowy fotel. Rozdzielał nas niski stoliczek z kryształową paterą na haftowanej serwetce. Kobieta wydała mi się teraz jeszcze ładniejsza niż przy powitaniu. Mogła mieć około trzydziestu lat. Włosy, jak już wspominałem, czarne, oczy również, długie dłonie i wyjątkowo zgrabne nogi. Zapytała czy chcę napić się herbaty, czy kawy

i wyszła z pokoju. Wtedy zdałem sobie sprawę, że właściwie jej twarz nie jest wcale ładna, a tylko, jak to mówią — ciekawa. Kiedy zjawiła się z tacą i dwoma filigranowymi filiżankami, oraz dzbanuszkiem do kawy, na powrót poczułem się niepewnie. Byłem od niej o dziesięć lat chyba starszy, a mimo to mnie onieśmielała. Nie tylko ona, ale również i stylowe biureczko pod oknem, olbrzymi piec kaflowy z odlewaną w bogate wzory kratą drzwiczek do paleniska i dwa olbrzymie obrazy abstrakcyjne na ścianach kontrastujące z wykwintną starzyzną. Pod nogami czułem sprężystość dywanu zaścielającego salon. Siedząc w zakłopotaniu nie potrafiłem sobie wyobrazić mego brata, studenckiego chudzinę z długimi, niemytymi włosami, na tle mieszkania z antykami, wśród których snuje się rasowy pies. Może tylko wyczuwalna w mieszkaniu atmosfera harmonijnej celowości w doborze przedmiotów i ozdób przypominała ton, którym Ryszard mówił zawsze o poezji.

— Pan nie wie o tym — podniosła ku mnie wzrok młoda kobieta mieszając kawę w filigranowej filiżance — że byłam żoną Ryszarda.

— Nie! — krzyknąłem nieomal. Moje „nie" było jednocześnie zdumieniem i sprzeciwem, radością i dezaprobatą, było w ogóle wszystkim naraz. Cały salon, można powiedzieć, zawalił mi się na głowę.

— Pan w ogóle niewiele zapewne wie o swoim rodzonym bracie — strąciła mi jeszcze jedną cegłę na głowę.

— Jak widać, nie wiem nic. Chcę wiedzieć.

— Czy nie za późno?

Kiedy zaczął zapadać ledwo widoczny zmierzch, co poznałem po jej twarzy w cieniu jeszcze bardziej dyskretnej, wiedziałem już wszystko, co można opowiedzieć w tak krótkim czasie.

Dowiedziałem się przede wszystkim, że Ryszard miał do mnie zajadły żal nie o to, że go pozostawiłem bez finansowej pomocy, lecz o to, że nic mnie nie interesowała jego kariera. „Był dużym i nieznośnym dzieckiem — mówiła — a pan wciąż zastępował w jego poczuciu brakującego ojca. Z pewnością nie chodziło mu o pieniądze, przecież nigdy nie potrafił ich utrzymać, nawet kiedy je zdobył. Chodziło mu o uznanie. Zaakceptowanie, jeśli już nie pochwalenie jego życiowej drogi. Bo to była jego właściwa droga. Mimo wszystko jestem jej nadal pewna".

Dowiedziałem się również, że małżeństwo ich trwało zaledwie dwa lata. Do rozwodu doszło z inicjatywy Ryszarda. Nie wypadało pytać o szczegóły. Młoda kobieta powiedziała mi tylko, że istotną przyczyną rozejścia był jego charakter. „Okazał się niepospolitym egocentrykiem. Nie potrafił zrezygnować z niczego na rzecz dru-

giego człowieka, z którym żyje. Uważał to za zamach na jego artystyczną wolność, na niezależny świat wewnętrzny, który go tak bardzo absorbował, że nie miał możliwości zajmować się jeszcze cudzymi przeżyciami. Żył ze mną i nie wiedział właściwie kim jestem. A przecież i ja jestem artystką" — spojrzała na abstrakcyjne płótna.

I dopóki wpatrzona była w niego jak w obraz wszystko układało się jak najlepiej. Kiedy jednak zaczęła bronić swej własnej osobowości, uciekać z pod władzy uzurpatorskiego świata, kiedy zaczęła go nawet zmuszać do interesowania się innymi, doszło do pogłębiającego się konfliktu. „Wywiązało się między nami takie piekło, że w końcu nie byłam pewna czy kiedykolwiek mnie coś z nim łączyło". Wreszcie Ryszard znalazł sobie jakąś „idiotkę bez krzty indywidualności" i na zawsze odszedł.

Ale i Ryśkowi — według jej relacji — nie łatwo było zrezygnować z krótkotrwałego, ale prawdziwego związku. Mimo upartej obrony swojego nieszczęsnego JA, nie był wcale go pewien. Potrzebował zawsze oparcia. Bywał rozdrażniony aż do granicy histerii gdy mu się coś nie udawało, lub gdy podejrzewał, że lekceważy się jego osobę. Był w gruncie rzeczy bardzo samotnym człowiekiem, którego nieszczęście polegało na tym, że pragnąc się z samotności wyzwolić jeszcze głębiej w niej się pogrążał. To, co wewnętrznie przeżywał, co wciąż przetrawiał w sobie, absorbowało tyle psychicznej energii, że już nie starczało jej na przejmowanie się innymi. „Udławił się sam sobą — powiedziała z namysłem pod koniec wynurzeń — ja się uratowałam."

Uratowana siedziała obecnie z papierosem powiewającym niebieskawą wstęgą dymu. Odrzuciła w tył gęste, suche włosy, nie patrząc na mnie lecz w okno. Marmurowy zegar w kącie wydzwonił wieczorną godzinę. Powinienem był właściwie już iść, ale w oczach miałem na powrót szpitalną salę i płaczącego brata, który w tej chwili leży zapewne w łóżku wpatrzony w jakiś nieokreślony punkt świata i myśli nie wiadomo o czym. A może nawiedziły go znów majaki i torturują go w pustce. Zbliża się lekarz, wsuwa w ciało kojącą igłę, gasi światła zmąconego umysłu.

— Była pani u niego? —

— Byłam. Ale nic do mnie nie mówił. Rozmawiałam tylko z lekarzem.

— Uroił sobie, że jest Piłatem — mruknąłem — Dlaczego?

Młoda kobieta nic nie odpowiedziała. Nadal patrzyła w okno. Powtórzyła tylko „Uratowałam się" i dodała po chwili:

Uratowane z płomieni kamienie
leżą wśród wiosennych traw
wśród rosnącego czasu

Pochodzą z rodu ruin
Ich rodzice spalili się żywcem
Teraz nie należą do nikogo
Żadne nie wiąże ich pokrewieństwo

Weź zimny kamień w rękę
Ciśnij nim w bramę niebios
Może się zapali
Rozkwitnie meteorem

A tam na dole ludzie na światło czekali
Zimnym i pustym, kamiennym wieczorem.

— Pani go jeszcze kocha — zobaczyłem z bliska oczy tak samo suche, gładkie i mieniące się jak włosy.

— Pan jest do niego bardzo podobny — odpowiedziała wstając z fotela. — Dam panu adres księdza, u którego Ryszard bywał przed zabraniem go do szpitala — odwróciła się i wyszła do przyległego pokoju.

Przez otwarte drzwi widać było jasną, rozległą pracownię malarską, wypełnioną płótnami i puszkami od farb.

5

Ksiądz Bolesław mieszkał w starożytnym domu na wijącej się, niby polna rzeka, średniowiecznej uliczce. Przyzwyczajony w Łodzi do miejskiej brzydoty, wchodziłem do owego domu jak do muzealnego pałacu, zdziwiony, że mieszkają w nim prywatni ludzie. Na środku wewnętrznego podwórka kamieniczki stała wyschnięta fontanna. Za nią znajdowała się oficyna. Stałem przez chwilę zastanawiając się gdzie mam kołatać. W podcieniu dostrzegłem małe drzwi, nad którymi zwisała rączka na drucie. Pociągnąłem za nią raz i drugi, gdyż nie słychać było dzwonka. Wreszcie otworzyło się na górze okno i męski głos spytał „kto tam". Był to poszukiwany przeze mnie ksiądz. Usłyszawszy, że jestem bratem Ryszarda zszedł na dół. Huknęła zasuwa, znalazłem się wewnątrz budynku.

Pokoik księdza Bolesława był mały i osobliwy. Przypominał z wyglądu piwniczny korytarzyk. Wrażenie takie sprawiało beczkowe sklepienie sufitu i kiszkowaty kształt całego pomieszczenia. Spartański tapczan stał pod ścianą, obok niego znajdował się klęcznik z pluszowymi poduszkami pod kolana, wyżej wisiał ogromny, żelazny krucyfiks. Przeciwległą ścianę zapełniały ustawione szczelnie na półkach książki. Skórzany fotel przystawiony był do biurka, na którym panował imponujący wręcz bałagan.

Sam lokator był małym człowieczkiem w spodniach z szelkami i prążkowanej koszuli rozpiętej pod szyją. Na haczykowatym nosie tkwiły prostokątne okulary. Rozwichrzone włosy gęsto przetykane siwizną tkwiły na czubku ruchliwej, niezbyt klerykalnie wyglądającej osoby.

Usiadłem na tapczanie, który okazał się twardym razowcem, a nie maślaną bułeczką, na której jak sobie to zawsze wyobrażałem, sypiają pulchni proboszczowie. Przedstawiłem cel wizyty i przeprosiłem za spóźnioną porę. Osoba duchownego sprawiła, że wyznałem mu poczucie winy z powodu „wyparcia" się własnego brata. Tłumaczyłem księdzu dlaczego zapomniałem o nim, a nawet sądzę, że jestem niejako sprawcą nieszczęścia.

— Pewnie, że wszyscy powinniśmy teraz czuć się winnymi — orzekł ksiądz. — Ja też musiałem coś zawalić.

Młodzieżowiec — pomyślałem sobie.

Dalsze wywody księdza potwierdziły spostrzeżenie. Miał talent do zjednywania sobie „niebieskich ptaków". Niektórych podsuwali mu rodzice, inni zgłaszali się sami. Tak było z Ryszardem. Przyszedł za namową pewnego brodacza i długo opowiadał o swoim trudnym dzieciństwie, oraz życiowej samotności wśród ludzi, którzy go nie potrafią zrozumieć. Następnie poprosił o pożyczenie na tydzień stu złotych. Ksiądz dał mu pieniądze, gdyż w ten sposób w oczach zbuntowanych najłatwiej zyskać opinię „ewangelicznego księdza". Przynęta chwyciła, Rysiek zjawiał się u niego co pewien czas, już nie po pieniądze, ale żeby się wygadać — Przyjdzie to — tłumaczył ksiądz — takie biedne, pokopane, samo nie wiedząc czego chce, ślepe szczenię mimo swoich lat i wypłakuje się w sutannę godzinami. A ja słucham, bo co mam robić. Wszyscy oni są jacyś tacy niedonoszeni i niedopieszczeni — skonkludował.

Ryszard opowiadał mu i o mnie i o Kindze (bo żona Ryśka nazywała się Kinga). Uważał, że nie jest niczemu winny. „Taki już jest los artysty, musi żyć w zupełnej samotności jak mnisi", brzmiała jego opinia o samym sobie. Ksiądz oczywiście usiłował mu wytłumaczyć, że się myli, że krzywda jest krzywdą, a brat bratem, nawet go gromił, żądał jakichś zdecydowanych kroków, by swoje życie wyprostował, ale nic z kazań nie wychodziło. „Wreszcie się zdenerwowałem i wyrzuciłem go stąd — oświadczył — liczyłem na kurację wstrząsową. Wiedziałem, że żyje jak włóczęga, nie ma pieniędzy i zraził do siebie otoczenie ciągłymi pożyczkami, oraz nieróbstwem. Zdolny był. Bardzo zdolny. I tak się zmarnował".

— Więc ksiądz również go zostawił samemu sobie — zawyrokowałem z ulgą, że nie tylko ja tak postąpiłem.

— Niestety — rozłożył ręce. — Żałuję teraz.

Zresztą ksiądz Bolesław zobaczył się raz jeszcze z Rysiem, który przyszedł zupełnie niespodziewanie i „chyba już wtedy trochę bredził".

— Siedział na tapczanie jak teraz pan siedzi — opowiadał obecnie ksiądz z przejęciem — i korzył się przede mną. Przypuszczałem, że cel został osiągnięty. „Jestem nędznikiem — mówił — zamiast powiedzieć sobie prawdę w oczy, obmywam ręce wodą słów. Całymi dniami myję ręce, podczas gdy on umiera". Na pytanie, kto właściwie umiera, Ryszard nic nie odpowiedział. Powtarzał tylko „boję się, boję się go, proszę księdza, boję się, gdyż wie coś ważnego, czego ja nie wiem. Jest to bolesna tajemnica, której się lękam. Widzę go co dzień, pojawia się coraz częściej, oglądam go w lustrach, w sklepowych wystawach, gdy idę przez miasto. Stoi za mną i prosi o litość. Czasami żal mi go, kiedy indziej nienawidzę. Gdybym wiedział o co mu chodzi, dlaczego prześladuje mnie własnymi moimi oczyma, gdybym wiedział! Niech ksiądz mi pomoże. Ksiądz pewnie zna odpowiedź".

— Ale ja mu wtedy nic nie poradziłem — tłumaczył się teraz przede mną. — Wyraziłem tylko zadowolenie, że wreszcie czuje skruchę z powodu swojego postępowania. Zawsze wyrażał się w sposób dziwaczny, obrazowy, skąd mogłem przypuszczać, że to już nie jest poezja lecz obłęd. Pan wie — zapytał w końcu — że Ryszarda zabrano do szpitala po nieudałej próbie samobójstwa?

— Wiem — potwierdziłem. — Ksiądz go potępia?

— Za co — obruszył się. — To już są sprawy, do których człowiek nie ma przystępu.

6

W trzy miesiące potem, już jesienią, nadszedł ze szpitala telegram zawiadamiający o śmierci Ryszarda. Pochowałem go jak należy przy czynnej pomocy księdza Bolesława. Po raz ostatni widziałem brata w trumnie, przed zabiciem wieka. Był niepospolicie chudy, twarz nie miała żadnego wyrazu, górę głowy owijały bandaże. Od Doktora Gwidona dowiedziałem się, że w ostatniej fazie choroby Ryszard bardzo cierpiał. Po śmierci odkryto w mózgu podejrzewany już uprzednio guz. „Widzi pan — powiedział doktor — jak to nigdy niczego nie można być pewnym".

Gdy więc stałem nad otwartą ziemią, do której spuszczano na powrozach poetę, przeżywałem zmienne uczucia. Z jednej strony ulżyło mi, że nie byłem w takim stopniu winien jak myślałem uprzednio. Z drugiej strony czułem, że coś ważnego ubyło z mojego

życia. Niezrozumiały i nieznośny człowiek, który był rodzonym moim bratem, zajmował, jak się teraz okazało, sporo miejsca we mnie. Świat zmieniał się obecnie, stawał się innym światem, mimo że wyglądał tak samo jak dawniej. Jestem sam — pomyślałem machinalnie. Dookoła grobu zgromadziła się gromadka młodych ludzi, których nigdy nie widziałem na oczy, znajomych i przyjaciół Ryszarda. Niektórzy ubrani byli mimo jesiennej pory w dżinsy, inni w eleganckie garnitury, kurtki skórzane i dziwne surduty z szamerunkiem. Stały tam również dziewczyny w mini-spódniczkach, wszystkie ładne, smutne i milczące. Wśród nich była Kinga i ta druga, Basia. Poznałem ją tylko dlatego, że płakała. Obydwie rozmazywały pod oczyma popielatą, słoną hennę. Ksiądz odmawiał „Wieczny odpoczynek", a mnie wciąż przypominał się wiersz o kamieniach.

Marek Skwarnicki

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

KARDYNAŁ AUGUSTYN BEA*

Z kardynałem Augustynem Bea, który zmarł 16 listopada 1968 r. w jednej z rzymskich klinik, w wieku lat 87, odchodzi jedna z największych postaci Kościoła katolickiego. Urodził się 22 maja 1881 r. jako jedyny syn skromnej rodziny — ojciec jego był stolarzem — w małej bodeńskiej wsi Riedböringen położonej na skraju Schwarzwaldu. W 1902 roku wstąpił do jezuitów. Po ukończeniu studiów zakonnych otrzymał święcenia kapłańskie w roku 1912; przed i w czasie I wojny światowej zajmował różne stanowiska, a później został mianowany profesorem Pisma św. w scholastykacie w Valkenburg w Holandii. W 1921 r. został prowincjałem południowoniemieckiej prowincji zakonu z siedzibą w Monachium, gdzie miał spotkać nuncjusza Pacelli przyszłego Piusa XII, którego później został spowiednikiem. Wysłany do Rzymu w 1923 r., aby tam zorganizować dom dla studentów swojego zakonu, o. Bea podjął na nowo wykłady z egzegezy tym razem na Uniwersytecie Gregoriańskim, a od roku 1928 w Instytucie Biblijnym; miał go nie opuścić aż do nominacji kardynalskiej.

Podróżując w różnych misjach odwiedził Japonię, zatrzymując się po drodze w Polsce, Rosji, Korei, a w drodze powrotnej w Chinach i w Indiach. Te kontakty otworzyły mu oczy na wiele problemów.

W roku 1930 został mianowany rektorem Instytutu Biblijnego. Opublikował wiele prac związanych z wykładami, prowadząc życie jednego z tych rzymskich profesorów, których ze względu na ich kompetencje wzywa się nieraz do dyskretnej współpracy z dykasteriami papieskimi. Znany ze swej roztropności, nigdy się nie „spalił" w środowisku wymagającym wiele taktu i ostrożności: śmiałe pociągnięcia zostawiał sobie na później. Jego praca pedagogiczna pozwoliła mu kilkakrotnie udać się z grupą studentów na wycieczki archeologiczne do Palestyny, a także odwiedzić Azję Mniejszą, Liban, Syrię, Egipt, a nawet Synaj.

W KRĘGU PIUSA XII

W 1935 r. o. Bea wziął udział w międzynarodowym kongresie nauk biblijnych w Göttingen, gdzie mógł docenić wartość wielu egzegetów protestanckich. Było to pierwsze jego wprowadzenie do ekumenizmu,

* Artykuł niniejszy ukazał się w „Informations Catholiques Internationales", n° 325, 1er Décembre 1968.

co później nieraz wspominał. Podkreślano jego zadziwiająco otwartą współpracę przy redagowaniu encykliki Piusa XII *Divino Afflante* w roku 1943 — tej encykliki, która dała zielone światło dla wolności badań egzegetów katolickich, stale nękanych od kryzysu modernistycznego. Była to wielka zmiana w atmosferze naukowej uniwersytetów i seminariów. Wielu ludzi stwierdziło później, że swobody te wywalczył o. Bea, który, nigdy tego nie okazując, sam bardzo cierpiał z powodu sytuacji nauki katolickiej w ciągu poprzednich trzydziestu lat.

Twierdzono także, że ojciec Bea, jako spowiednik Piusa XII, odegrał pewną rolę w ogłoszeniu niezwykłej Konstytucji *Christus Dominus* z 6 stycznia 1953 r., w której papież aktem „swojej najwyższej władzy" ustanowił w sposób niespodziewany zupełnie nową dyscyplinę dotyczącą postu, a szczególnie postu eucharystycznego. Ten ostatni punkt miał ulec stopniowemu rozszerzeniu już przed Soborem, a przede wszystkim w czasie jego trwania. Wprowadzenie nowych zarządzeń spowodowało zwiększenie liczby mszy wieczornych i ułatwiło komunię wszystkich wiernych o dowolnej godzinie. Liberalizacja tych przepisów była w Kościele katolickim jednym z punktów, które wpłynęły najsilniej na zmianę zwyczajów i pociągnęły za sobą inne przeobrażenia.

Inny punkt, który należy zaznaczyć, co najmniej równie ważny, choć o wcześniejszej genezie — to nowe tłumaczenie łacińskie psałterza pod kierownictwem o. Bea. Wiadomo, że Sobór Trydencki ustalił rygorystyczną dyscyplinę dotyczącą posługiwania się Biblią i „uświęcił" Wulgatę łacińską, która stanowiła nienaruszalny blok kanoniczny. Przewidziano co prawda ewentualne poprawki, ale po czterech wiekach dokonanie gruntownych przeróbek samego tekstu psałterza wywołało nieoczekiwane konsekwencje. Nowy psałterz, przygotowywany w największym sekrecie i zaaprobowany przez papieża, ukazał się w 1945 r. bez wiedzy kogokolwiek z Kurii Rzymskiej. Wzbudził polemiki, ale zatarły się one stopniowo wobec zasadniczego wyłomu uczynionego w Wulgacie i jej łacinie. Różne ruchy biblijne, które rozwinęły się w czasie wojny spowodowały szerokie rozgałęzianie się tej reformy. Stopniowo nie tylko Wulgata, ale i łacina miała być zarzucona, a ruch ten w stale rosnącym tempie doprowadził do obecnej sytuacji.

„ODWAGA SZCZEREGO DIALOGU"

Bez przesady można powiedzieć, że w realizowaniu wielkich reform liturgicznych Piusa XII, które zawierały w zarodku — choć sobie z tego nie zdawano sprawy — tę reformę, której dziś już nie można zatrzymać, ojciec Bea nie był hamulcem, ale bodźcem i że jego rola nie była najmniejsza.

Jednakże do szczytu prestiżu i wpływu ojciec Bea doszedł w związku z Soborem. Stworzenie przez Jana XXIII Sekretariatu dla Jedności — instytucji soborowej, do której papież przywiązywał największą wagę —

kazało mu szukać człowieka zdolnego stanąć na czele tej delikatnej instytucji. Właśnie ze względu na to stanowisko ojciec Bea został kreowany kardynałem w grudniu 1959 roku, a Sekretariat, którego utworzenie było w zasadzie już postanowione, miał otrzymać statut parę miesięcy później. Jest zbyt wcześnie, by opowiadać tu szczegółowo perypetie związane z tą nominacją, a także z mianowaniem msgra Willebrandsa na sekretarza tego organizmu. Faktem jest że ci dwaj ludzie, którzy znali się od dawna, współpracowali ręka w rękę przez 8 lat i ułatwili liczne kontakty a nawet nierozerwalne przyjaźnie między wieloma biskupami a obserwatorami niekatolickimi z okazji Soboru. Co więcej, oni właśnie i ich najbliżsi współpracownicy przygotowali słynne spotkania najwyższych osobistości Kościołów z Pawłem VI: Patriarchy Atenagorasa i arcybiskupa Canterbury, by wymienić tylko najważniejsze. Pamiętamy wzruszenie patriarchy i kardynała Bea w momencie uścisku, który wymienili wobec papieża 26 października 1967 r. Także podróże papieża poprzedzające to spotkanie: najpierw do Jerozolimy, potem do Konstantynopola, były dziełem Sekretariatu dla Jedności. Kardynał poprzedził Pawła VI, gdy 5 kwietnia 1965 jako gość Atenagorasa udał się do Świętej Sofii na miejsce dawnego ołtarza, właśnie tego, na którym 16 lipca 1054 kardynał Humbert złożył bullę ekskomuniki przeciw Cerulariuszowi. Spełnił tam w milczeniu i skupieniu „jak gdyby akt zadośćuczynienia".

Zaledwie stanął na czele Sekretariatu dla Jedności, wbrew wszelkim zwyczajom wyjechał do głównych miast Europy z serią wykładów, w których nieustannie nawoływał do jedności chrześcijańskiej w perspektywie Soboru. Te podróże, które przypominają trochę podróże podjęte w XI w. przez papieża Leona IX na rzecz reformy Kościoła, zaprowadziły kardynała Bea do wielu miast włoskich, do Zurychu, Heidelbergu, Tübingen, Berlina Wschodniego i Zachodniego (gdzie spotkał luterańskiego biskupa Dibeliusa), do Hannoveru, Wiednia, Innsbruku, Heytrop koło Oksfordu, Paryża, Taizé, a przede wszystkim 18 lutego 1965 do Genewy, gdzie w siedzibie Światowej Rady Kościołów został przyjęty we wzruszającej ceremonii przez Dra Visser't Hoofta i pastora Boegnera. „Nasza miłość braterska — powiedział kardynał w swoim przemówieniu — i miłość jedności dadzą nam odwagę szczerego dialogu, nawet w kwestiach trudnych". I rzeczywiście, z tego spotkania zrodziły się mieszane komisje Światowej Rady Kościołów oraz Kościoła katolickiego, reprezentowanego przez Sekretariat dla Jedności.

Ale odwaga i młodość ducha kardynała Bea ujawniły się najpełniej na samym Soborze. Nigdy nie znalazł się po stronie pesymistów. Do nowych problemów — tych, które złożyły się na prawdziwe oblicze Soboru — wniósł niezawodność swej dialektyki i krzepiące świadectwo. Schemat o Objawieniu został po pierwszym kryzysie powierzony komisji mieszanej, której przewodnictwo dzielił kard. Bea

z kardynałem Ottaviani — rozwiązanie takie, jak powiedział wówczas jeden z obserwatorów protestanckich, jest możliwe tylko w Kościele katolickim — używał całego swojego wpływu dla popierania zasady wolności religijnej, bronił także religijnych interesów Żydów i jego stanowisko — mimo ostrych ataków — odniosło zwycięstwo. To on także w trudnym momencie miał odwagę podnieść głos, by zażądać respektu dla żonatych księży Kościołów wschodnich. Wszystko to jednak jest niczym wobec Schematu o Ekumenizmie opracowanego przez jego Sekretariat, który długo nazywano „Sekretariatem Bea" i którego owoce przeszły wszelkie oczekiwania.

„UCZYNIŁ DZIWY W ŻYCIU SWOIM"

Czy śmierć wielkiego kardynała wywoła nawrót sprzeciwu wobec jego idei? Można by się tego obawiać, gdyby poruszenie umysłów i serc nie było w tej chwili silniejsze niż wszystko. Posiew rzucony przez Jana XXIII bynajmniej nie jest dziś bliski zagłuszenia, mimo odgłosów burzy.

Gdy powierzono mu kierownictwo Sekretariatu dla Jedności, kardynał Bea miał lat 78 — rzecz zadziwiająca, że okazał on w tej pracy otwartość ducha godną młodego człowieka. Zawsze szedł z czasem. Lecz z drugiej strony cechowała go równowaga myśli, nie przekraczającej nigdy miary. Dzięki niej, udzielając odpowiedzi na liczne stawiane mu pytania, znajdował formuły proste i bezpieczne. Ta równowaga kontrastowała uderzająco — choć nie szokująco — ze śmiałością jego poglądów i czynów. Jego gest zawsze sięgał dalej niż słowa — i w tym zapewne tkwi tajemnica jego osiągnięć. Często atakowany z ukrycia, odpierał wszystkie ciosy. Podtrzymywała go siła ponadludzka, siła charyzmatu.

I wreszcie stanowisko jego było stanowiskiem człowieka absolutnie prawego. W środowisku, w którym panował duch kariery, kardynał Bea nigdy nie szukał zaszczytów — jego pogrzeb w rodzinnej wiosce, po wzruszających uroczystościach żałobnych rzymskich jest tego najlepszym dowodem. Ludzi, wśród których z konieczności się obracał, pociąga nieraz luksus i bogactwo. On tym pokusom nigdy nie ulegał. I wreszcie, jeśli w instytucjach podobnych do jego Sekretariatu często panuje duch władzy — jego utrzymywała zawsze na prostej drodze pokora. Można z całą słusznością zastosować do niego słowa Pisma, którymi Kościół oddaje cześć wyznawcom nie biskupom (Syr 31, 8): „Błogosławiony mąż, który jest znalezion bez zmazy i który za złotem nie biegał, ani nie ufał w pieniądzach i skarbach! Któż jest taki? A będziemy go chwalić, albowiem uczynił dziwy w życiu swoim".

Olivier Rousseau OSB
tłum. M. T.

PRYMAT PAPIEŻA W EKUMENICZNYM DIALOGU[1]

Obiegowy schemat nie przewiduje zasadniczo możliwości ekumenicznego dogadania się na temat prymatu papieża. Jakkolwiek prawosławni, a nawet niektórzy protestanci — nawiązując do historycznej tradycji — chętnie przyznają papieżowi prymat wśród biskupów Kościoła, traktują to pierwszeństwo biskupa Rzymu czysto honorowo, na zasadzie primus inter pares. Z drugiej strony Kościół katolicki równie jasno głosi pasterski i nauczycielski charakter tego pierwszeństwa. Oba stanowiska są sobie przeciwstawne, toteż obiegowe ujęcia wykluczają możliwość ich pogodzenia i rozwiązanie widzą jedynie w „wyrzeczeniu się przez Rzym nauki o prymacie" lub też w „przyjęciu przez prawosławnych i protestantów nauki katolickiej".

Dlatego tym cenniejsze są wszelkie poważne próby postawienia problemu prymatu na płaszczyźnie ekumenicznej. Prawdziwy ekumenizm nie tylko z racji psychologicznych nie chce mówić o czyimkolwiek powrocie ani o czyjejkolwiek rezygnacji z dotychczasowej nauki. Chodzi o to, aby nie ubożyć chrześcijaństwa. Nawet jeżeli stanowiska poszczególnych Kościołów i wspólnot są ze sobą zupełnie nie do pogodzenia, zasadniczo każde z nich może zawierać jakąś prawdę i jakąś jednostronność. Duch ekumeniczny w badaniach teologicznych polega na szukaniu i pogłębianiu tego, co jest prawdziwe zarówno w nauce własnego Kościoła, jak również u drugiej strony, oraz na przezwyciężaniu wszelkiej, także własnej jednostronności.

Artykuły na temat prymatu papieża, jakie ukazały się w redagowanym przez francuskich dominikanów kwartalniku „Istina", cechuje niewątpliwie duch ekumeniczny. Ukazało się ich w tym piśmie aż kilkanaście, a więc chyba nawet za dużo jak na trzynaście lat jego istnienia, bo w rezultacie problematyka prymatu wysuwa się zdecydowanie na pierwszy plan wśród zainteresowań „Istiny" i brakuje już miejsca dla innych, równie ważnych, ekumenicznych zagadnień. Niewątpliwie jednak czytelnik „Istiny" jest bardzo dobrze poinformowany o aktualnym stanie zagadnienia prymatu we współczesnej myśli ekumenicznej, zwłaszcza katolickiej.

Badania katolickich ekumenistów na temat prymatu charakteryzuje obecnie szczególnie chętne sięganie do historii. Historia uczy bowiem, że obecna forma prymatu papieża nie jest bynajmniej formą jedyną. Są możliwe formy inne, równie prawowierne i równie katolickie jak obecna (bo tylko takie formy wchodzą w rachubę ze strony

[1] Opracowanie niniejsze jest próbą omówienia problematyki prymatu, podejmowanej w „Istinie", ekumenicznym piśmie katolickim, nastawionym głównie na dialog z prawosławiem.

katolickiej). Innymi słowy, chodzi o rozróżnienie tego, co jest w prymacie papieskim kwestią dogmatu — pasterskie i nauczycielskie pierwszeństwo następcy Piotra — od takich czy innych form tego pierwszeństwa, które są jedynie kwestią prawa kanonicznego i jako takie podlegają zmianom.

Klasyczne już dzisiaj historyczne badania na ten temat przeprowadził jeszcze w okresie międzywojennym Msgr P. Batiffol i do niego odwołują się stosunkowo często publicyści „Istiny". W swojej pracy *Cathedra Petri* wykazał on, że w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa trzeba mówić o trzech różnych strefach Kościoła Powszechnego, w których zakres władzy Stolicy Piotrowej był odmienny. Strefę pierwszą stanowiły diecezje wokół Rzymu, z czasem objęła ona całą Italię, zwłaszcza jej część środkową i północną. Ze zrozumiałych względów jurysdykcja biskupów Rzymu była tutaj sprawowana w sposób najbardziej szczegółowy, papież był kimś w rodzaju metropolity albo prymasa Italii. Drugą strefę stanowił Kościół zachodni, którego papież był patriarchą i w którym rzeczywiście korzystał z uprawnień patriarszych. Strefę trzecią stanowił cały Kościół Powszechny, praktycznie zaś Wschód, który posiadał własnych patriarchów. Rzym zawsze respektował tę autonomię Wschodu i jurysdykcja papieska ograniczała się do arbitrażu lub interwencji w sprawach odnoszących się do całego Kościoła, czy w innych ważnych sprawach.

Rzeczą ogromnie ważną jest wyjść w badaniach historii prymatu rzymskiego poza ciasne granice wyznaniowe. Historia nie jest ani kopalnią ani arsenałem tylko historią. Bo niestety dość często historycy katoliccy traktowali ją jako kopalnię świadectw na rzecz prymatu papieża, nie dostrzegając całego anachronizmu ujmowania dawnych form prymatu na obraz i podobieństwo jego formy współczesnej. Z drugiej strony historycy niekatoliccy lubili czynić z historii arsenał, w którym się szuka pocisków-argumentów przeciw prymatowi. Ekumeniści katoliccy, m. in. ci związani z „Istiną", stawiając postulat obiektywny i ponadwyznaniowy badań historii prymatu, mają nadzieję, że doprowadzą one do zgody, iż teza, jakoby prymat biskupa rzymskiego w pierwszym tysiącleciu był pierwszeństwem czysto honorowym, jest stanowczo zbyt dużym uproszczeniem, a z drugiej strony Kościół katolicki podejmuje poważne korektury na temat tego, co stanowi istotę prymatu, a co tylko jego formę kanoniczną.

Tę wspólną drogę do jedności na tym odcinku można schematycznie ująć następująco: Obecna praktyka Kościoła katolickiego przyznaje papieżowi *primatus:* pasterskie i nauczycielskie pierwszeństwo w Kościele, oraz *papatus:* Stolica Apostolska przejęła wiele uprawnień, które dawniej należały nie tylko do patriarchów, co w Kościele zachodnim jest zrozumiałe, ale także do kolegiów biskupich, metropolitów, a nawet biskupów ordynariuszy; *papatus* jest to w ogóle pewna specyficzna

atmosfera Kościoła rzymskiego, której symbolem jest tiara czy sedia gestatoria. Otóż katolicy mają nadzieję, że w miarę jak *papatus* będzie ulegał coraz większym korekturom, protestanci, a zwłaszcza prawosławni, dojdą do przekonania, że ich protest przeciw prymatowi biskupa rzymskiego był protestem przeciw *papatus*, a nie przeciw *primatus*, i w ten sposób spotykamy się znów w doskonałej jedności Kościoła Powszechnego. Oczywiście, nie może być to droga kompromisu (w którym dla czysto ludzkiego dogadania się katolicy rezygnują z *papatus*, a niekatolicy przyjmują *primatus*), ale wspólne odczytanie woli i prawdy Chrystusowej oraz natury jego Kościoła.

Zaznaczamy, że mniej więcej w tym samym kierunku szła, znana zwłaszcza z „Informations Catholiques Internationales" (1964, nr 225), wypowiedź głośnego z „bombowych" wystąpień greckokatolickiego biskupa Zoghby, który z naciskiem podkreśla, że bezpośrednia władza pasterska nad całym Kościołem w żadnym wypadku nie oznacza, jakoby papież był ordynariuszem wszystkich diecezji, bo jest jedynie ordynariuszem Rzymu. Kościół lokalny, który byłby kierowany — niezależnie od tego czy z daleka, czy z bliska — przez cudzoziemców, staje się obcy we własnym kraju i nie może dobrze służyć Ewangelii. Wystąpienie biskupa Zoghby nie jest tak rewolucyjne, jak mogłoby się na pierwszy rzut oka wydawać, zważywszy, że w niczym nie narusza tradycyjnego dogmatu katolickiego.

Ciekawe historyczne spostrzeżenia na temat prymatu rzymskiego zawiera przedrukowany z „New-Blackfriars" artykuł o. Hilla *La papauté post-conciliaire* („Istina", 12. 1967. 138 n). Nauka o *plenitudo potestatis* papieża została rozwinięta zwłaszcza w XI i XII w. przez koła stęsknione za reformą (i wolnością) Kościoła, której Rzym stał się wówczas promotorem. Ta sama nauka o *plenitudo potestatis* stała się później kamieniem obrazy, kiedy zainteresowanie Rzymu reformą Kościoła osłabło lub wręcz zanikło. Jest to aż nadto oczywisty dowód, że władza papieża w Kościele nie jest dobrem sama w sobie. Z istoty swej jest to władza chrześcijańska, a więc ma charakter służebny: ma służyć dobru całego Ciała. Fakt, że jest to urząd ustanowiony przez samego Chrystusa, nie zwalnia od nieustannego wysiłku, aby urząd ten rzeczywiście służył dobru całego Kościoła. I Kościół zdrowym instynktem Ducha Świętego wyczuwa, jaka władza papieska jest mu potrzebna, a jaka jest mu niepotrzebna. Dlatego zawsze protestował i cierpiał, kiedy papieże źle pełnili swoją służbę w Kościele, a cieszył się z papieży Bożych.

Podkreślenie momentu służby i miłości w prymacie następcy Piotra jest ogromnie ważne także z punktu widzenia ekumenicznego, bo wielu niekatolików odnosi wrażenie, że władza papieża w Kościele katolickim jest pojęta czysto po świecku, że jest przejawem chęci panowania a nie służby. Choć z drugiej strony trudno nie przyznać wiele głębokiej słuszności wywodom znakomitego teologa prawosławnego Afana-

sjewa, kiedy wyróżnia podwójny rodzaj pierszeństwa w Kościele, pierwotne pierwszeństwo eucharystyczne, oraz wprowadzone dopiero przez św. Cypriana pierwszeństwo jurysdykcyjne. (Swoje poglądy w zbiorowej pracy *La primauté de Pierre dans l'Eglise Orthodoxe* Paris 1960, relacjonował przedtem w „Istinie" 4. 1957, 401—420).

C. Colombo („Istina" 8. 1961/62, 27n) formułuje warunki, kiedy prymat papieża w Kościele działa właściwie. Jego zdaniem muszą być zharmonizowane cztery zasady, zresztą niełatwe do zharmonizowania: 1— zasada jedności Kościoła w wierze, sakramentach i pasterzach, 2 — zasada duszpasterskiego posłuszeństwa wobec ciągle zmieniających się okoliczności czasu i przestrzeni, 3 — zasada katolickości Kościoła, tzn. otwartość poszczególnych Kościołów lokalnych na wartości i odrębności duchowe znajdujące się w innych Kościołach tego samego Kościoła katolickiego, 4 — zasada poszanowania wartości i odrębności duchowych poszczególnych Kościołów lokalnych, stanowiących Kościół katolicki.

Aż trudno uwierzyć, że dopiero dziś uświadomiono sobie dostatecznie tak oczywistą zdawałoby się prawdę, że teologiczne dyskusje z niekatolikami na temat miejsca biskupa rzymskiego w Kościele są z góry skazane na niedogadanie się, jeśli równocześnie nie będą podjęte dyskusje na temat samego urzędu biskupiego. Dogmatycznie bowiem wziąwszy, papież nie jest jakimś nad-biskupem, ale jest jednym z biskupów Kościoła; od innych wyróżnia go jedynie charyzmat pierwszeństwa w całym kolegium biskupim.

Jak bardzo poglądy na prymat papieża są uzależnione od poglądów na istotę urzędu biskupiego, można to zobaczyć na przykładzie stosunku prawosławnych do dogmatu o nieomylności. Prawosławni wychodzą z założenia — zresztą jest to teza szeroko znana również w mistyce zachodniej — że człowiek tym prawdziwiej widzi rzeczywistość Bożą, a więc tym bardziej jest nieomylny na temat spraw Bożych, im więcej jest przesycony Bogiem. Dlatego też prawosławni uważają za nieporozumienie mówić o nieomylności z racji samego tylko sprawowania urzędu w Kościele, sprawowanie urzędu nie zapewnia bowiem automatycznie wewnętrznej świętości.

Płaszczyzna, na której prawosławni kwestionują dogmat o nieomylności, jest w pełni uznawana przez Kościół zachodni. Ale sam dogmat został sformułowany na zupełnie innej płaszczyźnie. Wschód mianowicie nie zna zachodniego ujęcia, że do zadań biskupów należy osądzanie prawdziwości wiary. Ujęcie takie jest niezbędne dla mentalności zachodniej, i np. kiedy protestanci odrzucili prymat papieża i zakwestionowali episkopalny ustrój Kościoła, zachowali jednak instytucję naczelnej instancji sądowniczej w dziedzinie wiary: dla protestantów stała się nią Biblia. Dla chrześcijan wschodnich gwarancją nieomylności wiary Kościoła nie jest jakaś instytucja szczególna, ale sam fakt, że Kościół sprawuje Eucharystię, czyta Pismo, kocha Chrystusa. Wiara

Kościoła jest nieomylna z racji samej natury Kościoła. Zadaniem urzędu biskupiego — któremu prawosławni przypisują równie wysokie znaczenie jak katolicy — nie jest osądzenie prawdziwości wiary, ale czuwanie nad prawdziwością wiary.

Wschodnie ujęcie zadań urzędu biskupiego jest równie katolickie i prawowierne jak ujęcie zachodnie. Ale dogmat o nieomylności papieża został wyrażony w kategoriach ujęcia zachodniego. I trudno się dziwić, że chrześcijanom wschodnim niełatwo jest się wczuć w istotę tej prawdy, i chyba dlatego protesty prawosławnych przeciw nieomylności papieskiej my odczuwamy — nikogo broń Boże nie chciałbym urazić — jako trochę nie na temat. Otóż wydaje się rzeczą możliwą takie wyrażenie tego dogmatu w kategoriach ujęcia wschodniego, aby zachować pełną wierność prawdzie katolickiej, a zarazem wyzwolić ją od obcych Wschodowi ujęć zachodnich.

Dużo nowego światła do międzywyznaniowych dyskusji na nasz temat mogą wnieść szerokie współczesne badania problemu kolegialności biskupów. Odpowiedzialność biskupów za cały Kościół katolicki nie jest tylko faktem teoretycznym, nie można jej również traktować jedynie jako uzupełnienie prawdy o prymacie Piotra (por. Colombo *La fonction de l'Episcopat dans l'Eglise et ses relations avec la Primauté pontificale*, „Istina" 8. 1961/62, 7—32; Guillou *L'expérience orientale de la collégialité épiscopale*, „Istina" 10. 1964, 111—124). Prawa kanoniczne zawsze łączyły biskupów w grupy regionalne, ustanawiały patriarchów i metropolitów, przewidywały różne formy czuwania synodów czy metropolitów nad tym, co się dzieje w diecezjach należących do danego regionu.

Toteż wydaje się, że mocno podkreślana na Zachodzie i na Wschodzie zasada równorzędności wszystkich biskupów jest tylko jedną stroną medalu. Jest chyba uproszczeniem twierdzenie, że zasada rozmaitego przewodnictwa w episkopacie jest czysto zewnętrzną kwestią prawną (teologia katolicka wyłącza z tego twierdzenia jedynie przewodnictwo papieża). Kwestią prawa kanonicznego mogą być konkretne sposoby przewodnictwa, ale sama zasada zdaje się mieć głębokie uzasadnienie dogmatyczne: jeśli z woli Zbawiciela episkopat ma kolegialnie czuwać nad Kościołem, z natury rzeczy musi mieć swoich przywódców. I w praktyce zawsze miał różnych swoich kanonicznych (a nie tylko charyzmatycznych) przywódców różnego szczebla, zarówno na Wschodzie jak na Zachodzie. Chodzi oczywiście o przywództwo w znaczeniu chrześcijańskim.

Być może badania nad kolegialnością episkopatu bardziej wyraźnie uwypuklą m. in. znaczenie przewodnictwa biskupa rzymskiego w całym Kościele. Wydaje się bowiem, że prymat papieża nad całym kolegium biskupim nie jest bynajmniej jakąś odwrotną stroną kolegialności biskupiej, potrzebną jakoby do zachowania równowagi nauki

katolickiej; ale jest przez ten kolegialny charakter episkopatu postulowany, jest jego integralną częścią.

Ekumeniści chętnie podkreślają, że wkład teologii w przyśpieszenie jedności chrześcijaństwa nie polega na wzajemnych kompromisach, ale na pogłębianiu przez każdą ze stron swojego własnego spojrzenia na prawdę Bożą. Im głębiej będziemy rozumieć prawdę Bożą, tym prędzej się spotkamy w jedności wiary. Otóż wysiłki katolickie, aby pogłębić nasze rozumienie prymatu papieża, idą w dwu zasadniczych kierunkach: staramy się lepiej zrozumieć prawdę o prymacie poprzez badania historyczne oraz poprzez bardziej wyraźne umieszczenie tej prawdy w kontekście innych prawd katolickich.

Jacek Salij OP

KONGO 1968 — OCZAMI PRZYBYSZA

W sercu Czarnej Afryki wypadło mi reprezentować Katolicki Uniwersytet Lubelski na VIII Kongresie Międzynarodowej Federacji Uniwersytetów Katolickich w dniach od 9-go do 17-go września 1968 r. FIUC (Fédération Internationale des Universités Catholiques) jest potężną organizacją, zrzeszającą główne instytucje wyższego nauczania katolickiego na całym świecie. Założona w r. 1949 usiłuje koordynować współpracę uniwersytetów katolickich, umożliwiając i inspirując wymianę myśli i doświadczeń w zakresie organizacji oraz nauczania uniwersyteckiego. Cel ten realizowany jest przede wszystkim, choć nie wyłącznie, na zebraniach generalnych; ostatnie, ósme, miało miejsce w stolicy Demokratycznej Republiki Kongijskiej Kinszasie. Ściśle rzecz biorąc, gospodarzem Kongresu było miasto-uniwersytet Lovanium oddalone od stolicy o ponad 20 km. Uniwersytet Lovanium, główna wyższa uczelnia młodej republiki, jest jednak traktowany jako reprezentacyjna uczelnia stołeczna.

Trzeba powiedzieć od razu, że honory takiej właśnie uczelni Lovanium pełni godnie i z całkowitym powodzeniem. Więcej, cała Afryka może być dumna z tego ośrodka naukowego, zbudowanego wysiłkiem całego cywilizowanego świata. I Afrykanie, zwłaszcza ci kongijscy, dumni są ze swego Lovanium, choć nie żałują mu krytyki i nawoływań do ulepszeń i szybszego rozwoju. Na spotkaniu uczestników Kongresu ze studentami Lovanium, te głosy „sprzeciwu" i wołania o „lepiej", zwłaszcza w zakresie intensyfikacji inspiracji katolickiej Uniwersytetu (sic!), brzmiały najmocniej. Uniwersytet Lovanium ma osiem fakultetów (teologii, prawa, medycyny, filozofii i literatury, nauk przyrodniczych, nauk

politycznych i społeczno-ekonomicznych, politechnicznych i rolniczych), dwa tysiące studentów, trzysta pięćdziesiąt osób personelu wykładającego (w tym siedmioosobowa grupa polska) i Jego Magnificencję Rektora autetycznego kongijczyka — pierwszego afrykańczyka docenta, młodziutkiego, bo 35 lat liczącego, monsignora Th. Tshibangu. Ale ponad to wszystko Lovanium ma niezmordowanego monsignora L. Gillona, rektora w latach 54/57, pełniącego obecnie funkcję prorektora, czytaj: głównego budowniczego, organizatora i inspiratora będącego w ciągłej rozbudowie uniwersytetu Lovanium. Ileż tu rzeczy trzeba zazdrościć, ile podziwiać: wspaniałe, według najnowszych wzorów budowane gmachy uniwersyteckie, cudowne usytuowanie na liczącym 270 ha wzgórzu, dominującym nad Kinszasą, ale nade wszystko ta pchająca się drzwiami i oknami, spragniona wiedzy czarna młodzież, która coraz to bardziej uświadamia sobie, że przyszłość narodu nie zależy od tego, ile on otrzyma od innych, ale ile zrobi sam.

Kongres FIUCu trwał całe sześć dni i był nader pracowity. Jeżeli nie odczuwało się tego dotkliwie, mając na uwadze podzwrotnikowy klimat, było to zasługą i świetnej organizacji, i warunków zakwaterowania gwarantujących wszelkie możliwe wygody. Treść obrad obejmowała dwa wyraźnie odróżniające się nurty: sprawozdawczo-organizacyjny oraz ideowo-merytoryczny. Pierwszy szkicował aktualny obraz sytuacji i działalności uniwersytetów katolickich w świecie. Niektóre z regionów, np. obie Ameryki i Azja, legitymują się rzeczywiście imponującymi wynikami i zaskakującym rozwojem. W Europie można mówić o stabilizacji z pewnymi oznakami kryzysu, nurtującego zresztą życie uniwersyteckie w ogóle. Drugi nurt obrad osnuty był wokół fundamentalnych problemów sensu istnienia i struktury katolickiego uniwersytetu oraz sposobów i środków gwarantujących właściwe spełnienie wynikających z jego istoty zadań. Owocem sześciodniowych obrad na te pasjonujące tematy była uchwalona w ostatnim dniu uroczysta deklaracja Kongresu stwierdzająca prawo i konieczność istnienia uniwersytetów katolickich w dzisiejszym świecie, określająca w ogólnym zarysie ich istotę i strukturę, oraz główne faktory realizacji podstawowych zadań. Nie sposób w krótkim sprawozdaniu wyliczyć wszystkiego, co się działo na tym czcigodnym zebraniu, ale nie można pominąć wzmianki o wysokim poziomie i dogłębności analizy w traktowaniu skomplikowanej problematyki, nie można nie wspomnieć o klimacie życzliwości, zrozumienia i braterstwa panującym wśród uczestników Kongresu, a wreszcie i tych ciepłych głosów życzliwości dla KULu, jakie padały zwłaszcza z ust tradycyjnie nam życzliwych i oddanych frankofonów. W sumie Kongres w Kinszasie był wielkim przeżyciem w płaszczyźnie spraw uniwersyteckich i naukowych. Ale wielkie to zebranie stworzyło okazję do innych jeszcze nie mniej intensywnych doświadczeń i obserwacji.

KONGO I KONGIJCZYCY

Z olbrzymiego obszaru Konga — Kongo Kinszasa (2.345.400 km²) dane mi było poznać nieco lepiej tylko dwie jego prowincje, a mianowicie Kongo Niskie (Bas Congo) ze stolicą Kinszasa i Kongo Wschodnie (Haut Congo) ze stolicą Kisangani (dawne Stanlleyville). Te dwie jednak prowincje, dzięki ich specyficznym profilom etnicznym doskonale obrazują paradoksy i kontrasty, jakimi zaskakuje ten młody kraj przygodnego turystę. Region Konga Niskiego jest regionem tradycyjnie spokojnym i zrównoważonym, a przy tym wyjątkowo zaawansowanym cywilizacyjnie. To on dostarczył największej ilości inteligencji kongijskiej i ludzi odpowiedzialnych za życie polityczne kraju. Swoistą ilustracją tego zaawansowania były gromady półnagich maluchów wracających ze szkoły ze świstkami jakichś zeszytów w ręku, pozdrawiających przejeżdżające autobusy naszego Kongresu donośnymi krzykami „Salam salam". A wracały te dzieci ze szkoły wyplecionej z gałęzi i cieniutkich kołków, wracały do domów ulepionych z błota, liści i lian. A więc nauka i jakżeż prymitywny tryb życia, umiejętność posługiwania się wysoko wyspecjalizowanymi środkami nowoczesnej cywilizacji i wierność kanonom życia społecznego, reprezentującym poziom ludów pierwotnych (matriarchat), niebywała uprzejmość i odruchy pospolitego barbarzyństwa (złapany na ulicy Kinszasy złodziejaszek okładany był niemiłosiernie przez małych i dużych kułakami ku uciesze niemal wszystkich przechodniów) — oto drobna cząstka tych sprzeczności, które towarzyszą przybyszowi z Europy na każdym niemal kroku. Chyba to jest los nieunikniony rozwoju społecznego dokonywującego się w niebywale szybkim tempie. Na tym tle rysuje się jako bezsporne jedno wielkie niebezpieczeństwo, zwłaszcza dla tej ludności (a liczba jej wzrasta bardzo szybko), która wędruje do miast pozbywając się starych struktur społeczno-obyczajowych, zabezpieczających poprawność postępowania w środowisku społeczności pierwotnej a nie zastępując ich odnośnymi elementami kulturowymi z kręgu cywilizacji zachodnio-europejskiej. Wynik: gwałtowny rozwój przestępczości, z którym państwo usiłuje walczyć drakońskimi nieraz środkami. Oczywiście są to rozwiązania bardzo doraźne, droga do radykalnej zmiany prowadzi przez uciążliwy proces asymilacji trudnych kanonów postępowania etyczno-społecznego, właściwego społeczeństwom nowożytnym.

Kongo Wschodnie to już właściwie interior ze swoistym podzwrotnikowym klimatem, ze swoistą bogatą przyrodą, ale nade wszystko z całkowicie odrębnym typem ludzi. Oczywiście, w trakcie trzytygodniowego kontaktu i to raczej niezbyt wnikliwego, trudno te odrębności między ludźmi jednego i drugiego regionu uchwycić osobiście. Mówili o nich sami Kongijczycy, stwierdzali nich istnienie misjonarze i inni

Europejczycy. W pojęciu tych pierwszych Kongijczycy ze wschodu reprezentują typ ludzi niespokojnych, zaczepnych, skorych do spiskowania i mogących w każdej chwili przemienić się w nieokiełznany żywioł. Przybysze, lekarze, inżynierowie czy urzędnicy, których na siłę przerzuca się tutaj z Konga Niskiego są zagubieni, zastraszeni, ogarnięci poczuciem zagrożenia ze strony tubylców. Są to, jak stwierdzają misjonarze, postawy stanowczo przejaskrawione, bo mające swoje najgłębsze źródło w odrębności etnicznej obydwu grup. Co prawda region ten był rzeczywiście ojczyzną fermentów społeczno-politycznych, ale obecnie, po ciężkich doświadczeniach ostatnich paru lat, ludzie żyją tu jednym tylko pragnieniem, pragnieniem pokoju za wszelką cenę. To podkreślali wszyscy, to wyczuwało się wszędzie.

Odnosi się wrażenie, że ludzie żyją tu na wyższym stopniu cywilizacyjnym niż np. proletariat Kinszasy. Ludzie miast (Kisangani ze swoimi sześciu prosperującymi od dłuższego czasu parafiami) są pod znacznie większym wpływem katolicyzmu aniżeli metropolia jako całość. Daje to w wyniku wyższy poziom życia społeczno-etycznego, ale i widoczny awans cywilizacyjny. To samo da się powiedzieć o wioskach żyjących bliżej rzeki Kongo, stanowiącej i podstawę bytu i ważny środek komunikacji ze światem. Innym faktorem oddziałującym na intensyfikację tego regionu są niewątpliwie ogromne możliwości w zakresie plantacji tak cennych owoców, jak kawa, kakao, palma, czy kauczuk, nie mówiąc już o bananach i krociach innych jeszcze specjałów.

W jakim stopniu korzysta z tych bogactw przeciętny mieszkaniec Konga? Chyba w bardzo jeszcze minimalnym. Na swój własny użytek uprawia on przede wszystkim nieśmiertelną maniokę, stanowiącą ciągle podstawowe pożywienie ogółu ludności. Do tego trochę bananów, nieokreślonej w smaku papaji i zalatujących terpentyną mang. Zaś jako napój — palmowe wino i woda czerpana z bylekąd, nie wyłączając bynajmniej brudnej wody z rzeki Konga. Mięso (antylopy, kury, słonia, małpy) jest luksusem; na terenach przyrzecznych dość często spożywa się ryby. Wydaje się więc, że masy kongijskie na odcinku odżywiania się nie postąpiły prawie wcale naprzód. Zgoła inaczej rzecz wygląda w zakresie ubiorów i sposobu mieszkania. Na wsi i na tym odcinku niewiele się zmieniło; miasto jednak zostawiło za sobą daleko czasy prymitywizmu, w widoczny sposób ubranie traktując jako jeden z podstawowych sprawdzianów postępu cywilizacyjnego, ubierając się dostatnio, a przy tym, szczególnie kobiety, kolorowo. Oczywiście to wszystko inaczej wygląda w sferach rodzimej arystokracji. Trudno wprawdzie coś o niej — poza tym, że na pewno istnieje — konkretnego powiedzieć. Nie było bowiem okazji z jej przedstawicielami spotkać się bezpośrednio. Mówił o jej istnieniu z wyraźną dezaprobatą student wracający z wakacji do Lovanium, widać ją w uwijających się po Kin-

szasie luksusowych samochodach. Można spotkać jej przedstawicieli w poczekalniach wielkich międzynarodowych linii lotniczych. Są to ludzie luksusowo i wyzywająco ubrani, pewni siebie i w wyraźny sposób przeżywający wielką przygodę bogactwa. Na ich temat doły społeczne i ekonomiczne mówią z widocznym zagniewaniem. I bodaj by to kiedyś nie wybuchło nową serią gwałtów i krwawego resentymentu.

Zagadnienie standardu życiowego sprowadzające się do faktu posiadania lub nie posiadania środków do życia nie jest na pewno jedynym stymulatorem napięć społecznych w tym kraju. Są bez wątpienia i inne, żeby wymienić różnice trybalne (odmienność plemienna) czy religijne. Czynniki te mogą kiedyś stanowić poważną groźbę dla całości i jednolitości politycznej olbrzymiego kraju. Natychmiast jednak mówiąc o czynnikach zagrażających jedności młodego państwa, trzeba powiedzieć i o pierwiastkach działających w kierunku odwrotnym, zwłaszcza, że są one łatwe do zauważenia. Czynnikiem takim jest z pewnością powszechna duma z odzyskania niezawisłości i z przynależenia do sławnego już i wielkiego Konga. Da się to skonstatować u wszystkich prawie Kongijczyków z dużym zróżnicowaniem stopnia i zabarwienia. Inny potężny środek pracujący dla jedności, to świadoma, konsekwentna i zakrojona na szeroką skalę działalność państwa. Rzuca się ona w oczy zwłaszcza na odcinku propagandy i polityki administracyjnej. Ta ostatnia przybiera niekiedy postać drakońskich zmian personelu administracyjnego, przerzucanego systematycznie z jednej prowincji do drugiej. Napotyka to na silny opór, który jest łamany bezwzględnie. Na ostateczny wynik tej konfrontacji czynników contra i pro jedności trzeba jeszcze jakiś czas zaczekać. Na obecnym etapie Kongo i Kongijczycy stanowią przykład nowego państwa, które ciągle jeszcze przeżywa wielką przygodę niezawisłości, ale równocześnie zaczyna coraz wyraźniej rozumieć, że jej utrzymanie i rozkwit wymaga twardej pracy i sporej dozy wyrzeczeń.

KATOLICYZM KONGA

O Kościele katolickim Konga na podstawie dwudziestodniowego pobytu można pisać znacznie łatwiej i chyba trafniej, aniżeli o wszystkich innych sprawach tego kraju. Bo Kościół katolicki w tym kraju jest zjawiskiem, które rysuje się wyjątkowo wyraziście dzięki jego rozmiarom i zupełnie swoistemu obliczu. Nie będzie żadną przesadą powiedzieć, że jest on wszędzie i wszędzie prawie odgrywa pierwszoplanową rolę w życiu religijnym Konga. Imponuje rozmachem, organizacją, liczebnością personelu misyjnego, szerokim wachlarzem prac i zamierzeń duszpasterskich od nawracania pogan poprzez duszpaster-

stwo miejskie z różnymi jego odcieniami, po katolicką prasę i kinematografię. Oczywiście nie osiąga to jeszcze szczytów, ale jest, rozwija się, funkcjonuje coraz lepiej. Tym niemniej potrzeby religijne kraju są bardzo dalekie od elementarnego ich zaspokojenia. Ciągle jeszcze istnieje poważny odłam nieochrzczonych, choć w ogromnej większości są oni skłonni dziś przyjąć chrześcijaństwo, byleby ono zostało im udostępnione. Ciągle jeszcze kadra duchowieństwa w przygniatającej części (z hierarchią jest dokładnie odwrotnie) jest napływowa, nierodzima, ciągle jeszcze warstwa inteligencji katolickiej jest wyjątkowo cienka, a odwrotnie masy katolickie reprezentują religijność bardzo prymitywną, w poważnym stopniu zabarwioną elementami dawnych wierzeń i postaw etycznych. W sumie Kościół kongijski stoi więc przed dwoma ogromnymi zadaniami, jakimi są: chrystianizacja niechrześcijan i pogłębienie życia religijnego ochrzczonych. Wszystko na to wskazuje, że to drugie jest znacznie trudniejsze, a na pewno niezbędnie konieczne, jeżeli nie ma się po pewnym czasie zamienić w potrzebę rechrystianizacji ochrzczonych pogan. Każde z tych zadań reprezentuje odmienny typ pracy duszpasterskiej. Ale obydwa one domagają się jako conditio sine qua non zasadniczego zwiększenia kadr duszpasterskich. Bez tego zwiększenia perspektywa zmiany na lepsze nie rysuje się pomyślnie. Pomoc katolickiej Europy jest bezwzględnie konieczna, szeregi bowiem duchowieństwa krajowego tylko w części są w stanie zaspokoić potrzeby chrześcijan objętych regularnym duszpasterstwem parafialnym. Czy życie, nawiązując zresztą do sytuacji w pierwotnym chrześcijaństwie, nie zażąda tu zrezygnowania z zasady celibatu kapłańskiego na rzecz stabilizacji i niezbędnego zabezpieczenia przyszłości katolicyzmu w tym kraju? Poza potrzebami uzupełnienia ogromnych luk w duszpasterstwie chrześcijan, pozostaje sprawa duszpasterstwa ekspansywnego, którym zajmują się niemal wyłącznie misjonarze napływowi. Jest ich pokaźna ilość, ale ciągle jeszcze niewystarczająca, żeby stanąć na wysokości aktualnych potrzeb misyjnych. Powyższe uwagi mają w sposób zupełnie wyraźny charakter syntetyczny, uogólniający i stanowią raczej osądy i wnioski na temat katolicyzmu kongijskiego, jakie nasuwają się przybyszowi z Polski w czasie krótkiego pobytu w tym kraju. Żeby więc obraz ten nieco uplastycznić, dołączmy opis jednego z najbardziej żywych przeżyć z pobytu w Kongo, jakim była obecność na Mszy św. niedzielnej w jednej z parafii w Kisangani.

Parafia, o której będzie mowa, jest parafią na przedmieściu Kisangani, prowadzoną, jak wszystkie parafie tego miasta przez księży Sercanów, a konkretnie w tym wypadku przez rodowitego Kongijczyka o. Daniela Bafelikoi. Jest to pierwsza parafia, a ściślej i pierwsza placówka ogromnego terenu misyjnego stanowiącego dzisiaj wielką prowincję kościelną z arcybiskupem Kisangani na czele. Tu w r. 1897 rozpoczął pracę jeden misjonarz, a w r. 1966 na terenie tym liczba

chrześcijan osiągnęła cyfrę 200 tys. z 485 szkołami elementarnymi, obejmującymi 30 tys. dzieci, 25 szkołami średnimi z przeszło 2 tys. młodzieży, a wreszcie z 30 potężnymi placówkami misyjnymi będącymi zapleczem dla szeregu punktów duszpasterskich w terenie.

Wróćmy jednek do tej niedzielnej Mszy św. w parafii w Kisangani. W powietrzu czuć nastrój niedzielny; koło zabudowań kręcą się ludzie, zwłaszcza odświętnie ubrana młodzież. Czarny jak heban proboszcz prowadzi mnie do kościoła, a ponieważ dochodzi godz. 8 pokrzykuje na stojących jak wszędzie przed kościołem młodych i starych. Idę na chór, by widzieć lepiej, a nie zwracać na siebie uwagi białością mojej skóry i dzierżonym w ręku aparatem. Kościół wypełniony jest do połowy, po prawej stronie mężczyźni po lewej kobiety. Te ostatnie prawie wszystkie z dziećmi na rękach, które o dziwo są ciche — nie krzyczą, nie kręcą się, choć jest tego legion. Od czasu do czasu któreś tam pomarudzi; w naszych polskich warunkach przy takiej obsadzie rwetes byłby z pewnością nie do opisania. Podobnie cicho zachowują się chłopcy siedzący w pierwszych rzędach ławek zajętych przez mężczyzn. Kościół powoli się wypełnia. Zaskakuje fakt, że mężczyzn jest prawie tyle samo co kobiet. Punktualnie o godz. 8 zaczyna się piękny śpiew, wykonywany przez siedzącą na przodzie grupę młodzieży męskiej i żeńskiej, którą z prawdziwą gracją dyryguje młody człowiek w wypuszczonej na spodnie i bajecznie kolorowej koszuli. Inny młody człowiek, tym razem w czarnych spodniach, białej koszuli i czarnym krawacie dyryguje wstawaniem, siadaniem i odpowiedziami całego kościoła, a zarazem czyta teksty liturgiczne, oczywiście wszystko w języku lingala. Z jednej strony szkoda, bo nie rozumiem absolutnie nic, z drugiej strony jak oni daleko zaszli w realizacji reformy soborowej. Skojarzenia nasuwają się samorzutnie... Urzeczony jestem również pięciominutowym komentarzem — wstępem do lekcji wygłoszonym przez innego młodziana, również z szykiem ubranego. A wszystko to przeplatane tymi pięknymi śpiewami, wiedzionymi przez siedzącą na przodzie młodzież, a podejmowanymi co pewien czas przez cały kościół. Zawsze na głosy, bez jakichkolwiek sfałszowań, z ogniem i osobistym zaangażowaniem. W kościele, wypełniającym się aż do Ewangelii i ofertorium prawie do pełna jest cicho, poważnie; nie ma głupich uśmiechów, gadania; trzej żołnierze modlą się z książeczek, któryś z mężczyzn odmawia różaniec. Ewangelia w języku rodzimym, ale na melodię gregoriańską. Śpiewa ją młodziutki proboszcz, który następnie wygłosi piętnastominutowe kazanie. Wszyscy słuchają uważnie, po kazaniu ławki wypełniają się definitywnie, chór podejmuje śpiew melodyjnego credo, a dwaj poważni uczestnicy Mszy św. zbierają składkę. Padają do koszyczka grosiki dawane nawet przez dzieci. A potem znowu piękny śpiew *oratio fidelium* i *sanctus* śpiewanego na przemian przez chór i cały kościół. Kanon i oczywiście konsekracja

w języku lingala, potem pięknie śpiewane *Pater Noster*, liczna Komunia św. Komunikują kobiety, mężczyźni, tak starsi jak i młodsi — pobożnie, w skupieniu, budująco. I znowu skojarzenia i znowu cisnące się do głowy konfrontacje. Wreszcie koniec Mszy św.; chór śpiewa jakąś nową pieśń, na zakończenie, a ludzie rzucają się do wyjścia. Prysnął nastrój skupienia, powagi, religijnego namaszczenia, zaczynają się pogwarki, bieganina, uśmiechy, słowem, koniec misterium, zaczyna się normalne życie.

POLACY W KONGO

Czy są tacy? Czy byli tacy? Na pytanie pierwsze niech odpowie fakt, że człowiekiem, z którym zamieniłem na ziemi afrykańskiej pierwsze zdanie był autentyczny Polak z Łodzi, lekarz wykładający na uniwersytecie w Lovanium. Przyjechał wraz z dwoma uroczymi córkami spędzającymi u niego wakacje, przywitać zapowiedzianego w wykazach uczestników Kongresu przedstawiciela KUL-u. W tłumie przybyłych pasażerów zostałem rozpoznany od razu. Znakiem, który pozwolił mnie tak niezawodnie zidentyfikować, był mocno nie pasujący do tropikalnego klimatu płaszcz z zakładów imienia dr Próchnika w Łodzi. Trudno o lepszą niespodziankę dla rodaka oszołomionego przybyciem na Czarny Ląd. Na pytanie drugie odpowiedzią niech będzie nazwa jednej z głównych dzielnic stolicy, w której znajduje się pomnik króla Alberta II i Palais de la Nation, nazwa, która opiewa „Kalina", po prostu polska czerwona kalina. Nie jest to bynajmniej dziełem przypadku, kroniki bowiem piszą, że za dobrych przedwojennych czasów w tym miejscu komendant niemiecki nazwiskiem Kalina zwykł był zażywać kąpieli. A że był to człowiek na on czas bardzo znaczny, upamiętniono jego nazwiskiem centralną dzielnicę Kinszasy. Nietrudno się domyślić, jak niewiele z niemieckością wspólnego miał ten poczciwy Kalina, niewątpliwy kuzyn Bartka Zwycięzcy.

Te wyglądające nieco anegdotycznie fakty nie są oczywiście jedynymi śladami polskości w Kongo, zwłaszcza dzisiaj, tej polskości jest tu stosunkowo dużo. Nie mówiąc o stosunkach dyplomatycznych i handlowych, bardzo żywo kształtują się stosunki polsko-kongijskie w płaszczyźnie naukowej. Składa się na to przede wszystkim udział polskich wykładowców w szkolnictwie średnim i wyższym Konga. Zwłaszcza praca na trzech głównych uniwersytetach kongijskich, Lovanium, Lumumbaszi i Kisangani notowana jest bardzo pozytywnie przez stronę kongijską, a i strona polska, jak się zdaje, jest bardzo z niej zadowolona.

W zakresie aklimatyzacji, o dziwo, ta malutka kolonia polska nie posiada zbyt dużych trudności, gorzej nieco wygląda sprawa wyżywienia, które w sumie różni się zasadniczo od naszego. A chyba jeszcze

gorzej ma się rzecz z nostalgią. To są jednak czyste supozycje, bo w tym punkcie jakoś dziwnie niechętnie służy się informacjami, choć fakty wydają się być niezbite. Żeby dopełnić obrazu związków polsko-kongijskich, wspomnieć trzeba o kilkudziesięciu stypendiach udzielanych przez władze polskie studentom kongijskim na wyższych uczelniach naszego kraju. W sumie, jak na kraj oddalony od Polski o 6 tys. km i zagubiony w sercu czarnej Afryki, trzeba przyznać, że związki te są całkiem pokaźne. Jeżeli czego odczuwa się brak, to polskich misjonarzy.

Stanisław Nagy SCJ

MATEMATYKA A MOŻLIWOŚCI NAUKOWEGO POZNANIA

NA MARGINESIE LEKTURY: JOHN G. KEMENY, *NAUKA W OCZACH FILOZOFA*, WARSZAWA 1967, PWN, STR. 289.

Nauki przyrodnicze stworzone przez człowieka badają materialny świat. Z kolei można badać nie świat, lecz nauki, które o nim traktują. Tym zajmuje się filozofia nauki (*Philosophy of science*). „Nie jest to wcale tak nieznaczne rozróżnienie, jak można sądzić. Piękny obraz jest dziełem sztuki, ale książka wyjaśniająca, jaką techniką posługuje się artysta, traktuje o sztuce nie zawsze sama będąc dziełem sztuki. Podobnie gdy przeprowadzamy doświadczenie i opisujemy jego wyniki, działamy jako uczeni. Gdy natomiast dyskutujemy ogólnie problemy dotyczące eksperymentowania, wtedy piszemy o nauce. Cóż to są za problemy, o których nie piszą uczeni (naturalnie jeżeli nie występują przypadkowo w roli filozofów)? Należą do nich dyskusje o metodzie naukowej, o pojęciach i podstawowych założeniach nauki, jej przedmiocie i jej ograniczeniach; o tym, z czego nauka korzysta i do czego z kolei jest wykorzystywana. Ogólnie biorąc, jest to próba podania jednolitego obrazu istoty nauki". (str. 12)

Filozofia nauki jest potrzebna samej nauce. Jest dla nauki tym, czym dla zagonionego codziennymi sprawami człowieka chwila refleksji nad swoim postępowaniem. Filozofia nauki jest również potrzebna szerokim rzeszom „konsumentów" naukowych osiągnięć. Zafascynowanie naukowo-technicznym postępem naszych czasów łatwo przeradza się w bezkrytyczny kult wszystkiego, co nosi na sobie etykietę naukowości. Chociażby za tą etykietą kryło się tylko tanie efekciarstwo. Znajomość filozofii nauki skutecznie broni przed takimi niebezpieczeństwami.

Dla przeciętnego laika szczytem naukowości jest matematyka. Jeżeli jakieś twierdzenie ma za sobą autorytet matematycznych symboli (im bardziej tajemniczych tym lepiej), natychmiast jesteśmy gotowi uznać

je za niewzruszoną prawdę. Opanujmy na chwilę nasz szacunek wobec królowej nauk i zapytajmy: co to jest matematyka? Jaki jest jej stosunek do rzeczywistości?

Na pierwsze z postawionych pytań odpowiedź jest stosunkowo prosta. Matematyka jest nauką o wynikaniu. Pewne zdania przyjmuje się jako założenia (tzw. aksjomaty) i bada się jakie zdania (tzw. twierdzenia) wynikają z nich na drodze wnioskowania przy pomocy z góry ustalonych reguł. Aksjomaty i twierdzenia tłumaczy się na język symboli. Wówczas wnioskowanie automatycznie zmienia się w rachunek. „Tak więc zastępujemy „punkt" przez x, „prostą" przez y, zależność między prostą a punktem: „punkt leży na prostej" przez R. Zamiast „punkt leży na prostej" lub „pies gryzie kota" matematyk powie, że „x pozostaje do y w relacji R" lub krócej xRy. Postępujemy tak ze wszystkimi aksjomatami i twierdzeniami, aż uzyskamy ich szkielet. (...) Bezpośrednią tego konsekwencją jest fakt, że matematyka nie może wypowiadać się co do prawdziwości przyjętych aksjomatów. Istotnie, pytanie, czy aksjomat: „Dla każdych dwóch x istnieje y, że oba x zostają do y w relacji R" jest prawdziwy. Jedyna sensowna odpowiedź na to pytanie brzmi: Wszystko zależy od tego, co to jest x, y i R. Aksjomat ten jest jawnie fałszywy w zastosowaniu do psów-gryzących-kota: nie jest prawdą, że dla każdych dwóch psów istnieje taki kot, którego oba gryzą. Jeżeli jednak x oznacza mężczyzn, y — kobiety, a R — sympatię, to wydaje się prawdą, że dla każdych dwóch mężczyzn można znaleźć kobietę lubianą przez nich obu". (str. 39—40)

Umowa, że przez x, y, R mamy rozumieć odpowiednio: psy, koty, gryzienie lub: mężczyzn, kobiety, sympatię nazywa się interpretacją twierdzenia matematycznego. Z chwilą gdy twierdzeniu matematycznemu nadajemy interpretację, otrzymuje ono określone znaczenie i dzięki temu może być prawdziwe lub fałszywe. W przytoczonym wyżej przykładzie interpretacja pierwsza (psy, koty, gryzienie) prowadzi do zdania empirycznie fałszywego, interpretacja druga (mężczyźni, kobiety, sympatia) do zdania empirycznie prawdziwego.

Załóżmy teraz, że jakiś fizyk przystępuje do badania pewnych wielkości z otaczającego go świata i relacji, jakie między nimi zachodzą. Po wykonaniu odpowiednich pomiarów zadanie fizyka będzie polegało na tym, aby znaleźć taką gałąź matematyki, której system aksjomatów odpowiednio zinterpretowany opisywałby prawidłowo relacje między badanymi wielkościami. Jeżeli mu się to uda, to z pewnością stanie się sławnym fizykiem, bo oto stworzył nową fizyczną teorię. „Dlatego właśnie jest niezwykle ważne, że matematycy kontynuują swe badania nie troszcząc się o ich zastosowanie. Nigdy nie można przewidzieć, które z ich czysto formalnych teorii zostaną kiedyś z pożytkiem zinterpretowane przez uczonych i staną się niezbędne ludzkości". (str. 45) O tej roli matematyki dowcipnie pisał Stanisław Lem: „Wyobraźmy sobie

szalonego krawca, który szyje wszelkie możliwe ubrania. Nie wie on nic o ludziach, ptakach czy roślinach. Nie ciekawi go świat; nie bada go. Szyje ubrania. Nie wie dla kogo. Nie myśli o tym. Niektóre są kuliste, bez żadnych otworów; innym wszywa rury, które nazywa 'rękawami' lub 'nogawkami'. Ilość ich jest dowolna. (...) Gotowe ubrania odnosi do ogromnego składu. Gdybyśmy tam mogli wejść, przekonalibyśmy się, że niektóre pasują na ośmiornicę, a inne na drzewa, albo na motyle, albo na ludzi. Odkrylibyśmy ubrania dla centaura i dla jednorożca, oraz dla istot, jakich dotąd nikt nigdy nie wymyślił. Olbrzymia większość ubrań nie znalazłaby żadnego zastosowania. Każdy przyzna, że syzyfowe prace owego krawca są czystym szaleństwem. Tak jak on działa matematyka. Buduje ona struktury, ale nie wiadomo czyje. Modele doskonałe (tj. doskonale ścisłe), lecz matematyk nie wie, c z e g o to są modele. Nie interesuje go to. Robi to, co robi, ponieważ taka działalność okazała się możliwa". (*Summa technologiae*, Kraków 1967, s. 232) Tego rodzaju postępowanie matematyków nie jest jednak czystym szaleństwem, bo oto do składu z ubraniami przychodzi fizyk i z radością stwierdza, że wiele ubrań doskonale nadaje się do tego, by przystroić w nie badane przez fizykę fakty. A bywa i tak, iż szczególnie elegenckie ubranie samo niejako wskazuje na nowe, nieodkryte jeszcze fakty, które w przyszłości będą mogły się w nie ubrać.

Siłą fizyki jest doświadczenie. Dzięki niemu fizyka nie traci kontaktu z rzeczywistością. Ale w tej sile tkwi pewna słabość. Dokładniejszy eksperyment może obalić wyniki poprzednich doświadczeń. Systemy empiryczne mogą być fałszywe. Siłą matematyki jest to, że jej twierdzenia, o ile nie zostały zinterpretowane, nic nie znaczą. Jeżeli raz poprawnie wyprowadzi się wniosek z aksjomatów, będzie on dla tych aksjomatów zawsze słusznym wnioskiem. Jak pisze Lem: „Systemy empiryczne tracą aktualność, matematyczne nie tracą jej nigdy. Ich pustka jest ich nieśmiertelnością". (tamże, str. 235)

Jeżeli za teorię fizyczną uznaliśmy odpowiednio zinterpretowany układ twierdzeń matematycznych, to jedno zinterpretowane twierdzenie możemy nazwać prawem przyrody. Czasem prawo przyrody wręcz utożsamia się z teorią przyrodniczą. Tak czyni Kemeny, gdy pisze: „Oczywiście nikt nie neguje, iż uczeni tworzą pewne teorie, o których powiada się, że są prawami przyrody". (str. 49) Bardziej powszechny jest jednak pogląd, według którego teorie są konstrukcjami ogólniejszymi od praw. Prawa przyrody ustalają związki zachodzące pomiędzy wielkościami, jakie dają się mierzyć. Zależność między wielkościami w matematyce nazywa się funkcją. (Jest to, rzecz jasna, bardzo niedokładne określenie funkcji). Prawa przyrody są więc we właściwy sposób zinterpretowanymi funkcjami matematycznymi.

Wielu filozofom nauki wydawało się rzeczą zdumiewającą, że przyroda zachowuje się ściśle według pewnych prawidłowości, które nazy-

wamy prawami przyrody. Dość powszechnie sądzi się nawet, że istnienie praw przyrody trzeba wręcz z góry założyć. „Rozumowanie przebiega zwykle, jak następuje: uczony szuka praw przyrody. Poszukiwania te byłyby beznadziejne, gdyby takich praw nie było. A zatem podstawowym założeniem całej nauki jest, że istnieją prawa przyrody" (str. 48). Kemeny sądzi jednak, że jest to założenie trywialne, pozbawione empirycznej treści. Według niego zawsze można znaleźć taką matematyczną funkcję, która dobrze opisywałaby to, co dzieje się w przyrodzie. Nawet gdyby przyroda nie zachowywała się prawidłowo, lecz zupełnie chaotycznie (Ta opinia wiąże się z poglądem Kemeny'ego, iż prawa przyrody nie są stałymi relacjami pomiędzy mierzalnymi wielkościami, lecz jedynie opisem tego, co w przyrodzie zachodzi. Nie jest to wszakże pogląd ogólnie przyjmowany). Kemeny uważa, że prawdziwe założenie (zawierające empiryczną treść), na którym musi opierać się każda nauka, kryje się gdzie indziej. Dotyczy ono nie tyle samej przyrody, ile raczej naszych możliwości jej poznawania.

Kemeny z wykształcenia jest bardziej matematykiem niż filozofem (choć i w tej dziedzinie nie brak mu erudycji). Oto tok jego rozumowania: „Po wielu wiekach zamieszania w tej dziedzinie, Georg Cantor umożliwił nam rozważanie mnogości nieskończonych z całkowitą pewnością. Przyzwyczailiśmy się sądzić, że wszystko co nie ma końca, jest nieskończone i basta. Obecnie wiemy, jak odróżniać od siebie nieskończoności różnej mocy. Potrafimy powiedzieć, że jedna rzecz jest bardziej nieskończona niż inna. Dokładniej — nieskończoność jednej mnogości jest większej mocy niż nieskończoność innej mnogości" (str. 53). Rzecz jasna, nie możemy po prostu liczyć zbiorów (lub inaczej „mnogości", jak pisze Kemeny) nieskończonych. Możemy je jednak porównywać ze sobą inną metodą. „Załóżmy, że mamy w domu pewną ilość dzieci i dajemy im kosz jabłek. Każde dziecko zjada po jednym jabłku i wszystkie jabłka zostają zjedzone. Wyciągamy z tego oczywisty wniosek, że jabłek było akurat tyle co dzieci. Nie było potrzeby liczyć ani dzieci, ani jabłek. Załóżmy teraz, że studenci wchodzą do sali wykładowej i zajmują miejsca. Jeśli stwierdzimy, że wszyscy studenci siedzą, a pozostały nie zajęte miejsca, to przekonamy się, że jest więcej miejsc niż słuchaczy. Gdybyśmy stwierdzili, że wszystkie miejsca zostały zajęte, a niektórzy studenci stoją w przejściach, doszlibyśmy do przeciwnego wniosku. W obu przypadkach nie było potrzeby liczenia ani studentów, ani miejsc. Ten prosty zabieg przyporządkowywania stanowi nasze podstawowe narzędzie pracy przy porównywaniu mnogości. (...) Jeżeli możemy przyporządkować sobie dwa zbiory nieskończone, to ich nieskończoność jest tej samej mocy. Jeśli przy próbie przyporządkowania ich sobie, w zbiorze drugim pozostają jakieś elementy, dochodzimy do oczywistego wniosku, że drugi zbiór jest w pewnym sensie większy od pierwszego" (str. 53—54).

Zbiór liczb całkowitych: 1. 2, 3, ... itd. nazwijmy za Kemenym zbiorem nieskończonym pierwszej mocy. Jest to zbiór nieskończony: w wyliczaniu liczb całkowitych nigdy nie dojdziemy do końca. Jest to zbiór nieskończony najmniej liczny ze wszystkich znanych zbiorów nieskończonych: istnieją zbiory nieskończone równoliczne z nim, ale nie ma zbiorów nieskończonych mniej licznych od niego. Znany jest sposób przedstawiania liczb w postaci punktów na tzw. osi liczbowej. Punkty tej osi odległe odpowiednio o 1, 2, 3, ... itd. jednostek długości na prawo od dowolnie obranego punktu zerowego reprezentują kolejne dodatnie liczby całkowite, natomiast wszystkie punkty osi liczbowej reprezentują zbiór liczb rzeczywistych. Widać stąd od razu, że zbiór liczb rzeczywistych jest zbiorem nieskończonym większej mocy niż zbiór liczb całkowitych. Nazwijmy go zbiorem drugiej mocy.

Wspomnieliśmy już wyżej o funkcjach matematycznych. W dalszych rozważaniach ograniczymy się tylko do tzw. funkcji rzeczywistych zmiennej rzeczywistej. Jak pamiętamy, każde prawo przyrody da się wyrazić w postaci funkcji (właśnie w postaci funkcji rzeczywistej zmiennej rzeczywistej). I odwrotnie, każda funkcja odpowiednio zinterpretowana może wyrażać jakieś prawo przyrody. Jest rzeczą doświadczenia wybrać ze wszystkich możliwych praw przyrody właśnie te, które odnoszą się do rzeczywistego świata. Okazuje się, że zbiór wszystkich funkcji rzeczywistych zmiennej rzeczywistej, czyli zbiór wszystkich możliwych praw przyrody, jest zbiorem nieskończonym jeszcze bardziej licznym od zbioru wszystkich liczb całkowitych, czy nawet od zbioru wszystkich liczb rzeczywistych. Nazwijmy go zbiorem mocy trzeciej. Oddajmy znowu głos Kemenyemu: „Porównajmy tę moc nieskończoności z ludzką zdolnością rozumienia. W każdym języku możemy sporządzić listę wszystkich słów, a następnie wszystkich zdań, które można utworzyć w danym języku. Chociaż zdań tych jest na pozór nieskończenie wiele, nie sprawia trudności ponumerowanie ich: 1, 2, 3, itd. w jakimś leksykograficznym porządku. Stąd widać, że można przyporządkować zdania liczbom całkowitym. Można postąpić tak również ze zdaniami we wszystkich językach istniejących w przeszłości, teraźniejszości lub w przyszłości. Zmusza nas to do uznania, że wszystkie prawa, które ludzie są w stanie ogarnąć rozumem, stanowią zbiór nieskończony najniższej mocy. Natomiast, jak stwierdziliśmy, wszystkie możliwe prawa przyrody stanowią zbiór nieskończony trzeciej mocy. Istnieje ogromna przepaść między tym, co jako ograniczone istoty ludzkie możemy zrozumieć, a możliwościami przyrody. Byłoby doprawdy rzeczą zdumiewającą, gdyby PRAWO PRZYRODY (w sensie: zbiór wszystkich praw przyrody, przyp. mój M. H.) było jednym z tych niewielu praw, jakie my, ograniczone istoty ludzkie, możemy zrozumieć. Teraz jest już jasne, jakie założenie jest konieczne dla uczonych: muszą oni zakładać, że PRAWO PRZYRODY jest dostatecznie proste,

aby ludzie mogli wyrazić je w swoim ograniczonym języku" (str. 54—55).

Oto oryginalny wniosek Kemenyego. U podstaw stworzonej przez człowieka nauki kryje się założenie stwierdzające, że prawa przyrody są dla nas ludzi poznawalne. Nie jest to postulat trywialny, lecz mocne założenie dotyczące również i samej przyrody, możliwości jej „podporządkowania się" naszemu poznaniu.

We współczesnej metodologii przyjmuje się, że każda nauka opiera się na tzw. założeniu jednostajności przyrody. „W jakim sensie przyroda ma być jednostajna? Powiada się, że będzie się ona zachowywać jutro tak samo jak dzisiaj. Mówi się, że założenie to jest potrzebne, by upewnić się, że nasze minione doświadczenie jest niezawodnym przewodnikiem w przyszłość. Innymi słowy, mamy nałożyć na przyrodę jakieś więzy, tak aby przestrzegała ona jutro tych samych praw, którym dziś jest posłuszna" (str. 70). Według Kemenyego założenie to jest tylko szczególnym przypadkiem założenia o naszych możliwościach poznawania przyrody. Żeby człowiek mógł poznać prawo przyrody, musi ono być dostatecznie proste. Każdą funkcję rzeczywistą (a więc każde możliwe prawo przyrody) da się przedstawić za pomocą wykresu. Wykres ten nie może być zbyt skomplikowany. „Możemy obserwować tylko jakiś jego mały, ograniczony odcinek. Wykres rozciąga się szeroko w przestrzeni i w czasie. Możemy zobaczyć tylko mały obszar przestrzeni w jakimś czasie, a cała nasza egzystencja ogranicza się do małego odcinka czasu. Na podstawie małego fragmentu mamy odgadnąć, jak wygląda cały skomplikowany wykres" (str. 71). „Moim zdaniem — pisze dalej Kemeny — założenie jednostajności przyrody rzeczywiście potrzebne uczonemu polega na tym, że nasze doświadczenie jest reprezentatywne dla zachowania się przyrody w całości lub, formułując to nieco inaczej, że możemy poznać przyrodę w rozsądnie krótkim czasie. (...) Niezależnie jednak od tego, w jakiej postaci przyjmiemy to założenie, nie będzie ono dotyczyło wyłącznie przyrody, lecz łączyć będzie złożoność przyrody z możliwościami poznawczymi człowieka. Będzie ono głosiło, że ograniczone ludzkie możliwości poznawcze i złożoność przyrody są tego rodzaju, iż człowiek zdolny jest do poznawania przyrody" (podkreśl. autora) (str. 73).

I na koniec tych nieco zawiłych wywodów ciekawostka. Kemeny pisze: „Uczonym, który najlepiej chyba rozumiał potrzebę założenia prostoty praw, był Albert Einstein. Opowiadał mi on kiedyś w prywatnej rozmowie o swych rozmyślaniach podczas pracy nad ogólną teorią względności. Mówił, że po latach poszukiwań doszedł do szczególnego równania, które z jednej strony tłumaczyło wszystkie fakty, a z drugiej — było znacznie prostsze od każdego innego równania, które je również tłumaczyło. Gdy doszedł do tego punktu, powiedział sobie, że

Bóg nie pominąłby sposobności uczynienia przyrody tak prostą. Opublikował zatem swą teorię z absolutnym przekonaniem o jej poprawności. Dramatyczny sukces teorii względności potwierdził wiarę Einsteina" (str. 73).

*

Oto próbka ciekawych myśli zaczerpniętych z *Nauki w oczach filozofa*. Jest to lektura naprawdę pasjonująca, o bardzo szerokim wachlarzu poruszanych zagadnień. Od metodologicznych problemów fizyki, poprzez filozofię matematyki aż do konkretnych zagadnień zrodzonych przez postęp nauk (determinizm, życie, myśl, nauka o wartości, nauki społeczne). Jej rzadką zaletą jest subtelny dowcip rozsiany wśród uczonych wywodów. To pożyteczna książka. Nie tylko dla laika — stanowi dla niego dobre wprowadzenie w gąszcz trudnej problematyki, lecz również dla fachowca — głównie dzięki oryginalności ujęć nieraz już starych zagadnień.

Ks. Michał Heller

KSIĄŻKI O KTÓRYCH SIĘ MÓWI: TEOLOGIA

Dla wszystkich to już chyba rzecz jasna, że słowo drukowane od dawna przekształciło się w żywioł niemal nie do opanowania. W tych warunkach coraz bardziej zagraża nam pokusa zdawania się na przypadek: czytamy — jeśli w ogóle jeszcze czytamy — to, co w rękę wpadnie, to, co nam polecą znajomi... W rubryce tej chcę przekazać czytelnikom co mówią w prasie światowej nasi znajomi, recenzenci i komentatorzy, o książkach, które uważają za ważne. Informując w ten sposób, w oparciu o prasę, nie wyzwalamy się od przypadkowości. Nierzadko przypadek odgrywa sporą rolę w tym, że dane dzieło staje się głośne. Można zaryzykować tezę, że przypadek istotnie sprzyja wydobyciu z cienia na światło witryn tych wartości, które są dziś poszukiwane. Przypadek jednak nie tworzy wartości. Dzieło grafomana czy taka lub inna antologia banału nie stanie się lekturą milionów, ponieważ przypadkiem ktoś je wylansuje z dużą dozą energii.

Wzmianki o książkach, w których ludzie coś dla siebie znaleźli, powtarzają się na stronicach wielu czasopism. Tu jako źródło podawać będę tylko te komentarze, z których bezpośrednio korzystam. Są to świadectwa z drugiej ręki, nie powinny więc służyć jako podstawa do wydawania takich czy innych wyroków. To tylko sygnały, czym — być może — warto się zainteresować. Wertując tygodniki i miesięcz-

niki nasłuchujemy, co w trawie piszczy. Nasłuchujemy z daleka, popełniając nieuniknione błędy. Hałaśliwy świerszcz może zagłuszyć szelest pełzającego węża, jak mówią Murzyni.

Halina Bortnowska

NOWA TEOLOGIA I WSPÓŁCZEŚNI TEOLOGOWIE

Hugo Meynell, *The New Theology and modern theologians*
London, Sheed and Ward.

Hugo Meynell, wykładowca filozofii na Uniwersytecie w Leeds, jest jednym z wybitniejszych młodych teologów angielskich. Książka, będąca zbiorem esejów, ma w dużym stopniu charakter polemiczny. Meynell przeciwstawia się dominującej jego zdaniem w teologii współczesnej tendencji do skupiania uwagi na teraźniejszości, kosztem przeszłości i przyszłości, czyli kosztem historii. „Teologia, która mówi nam tylko o tym, czego możemy doświadczać tu i teraz, jest bardzo uboga i płaska w porównaniu z nadzieją nowego życia w odbudowanym świecie, jaką dawało tradycyjne chrześcijaństwo". Autor dyskutuje ze stanowiskiem bpa Robinsona a także z Tillichem unikając jednak skrajnego konserwatyzmu teologicznego.

wg R. Harris
„New Christian", Londyn

BÓG PRZYSZŁOŚCIĄ CZŁOWIEKA

Edward Schillebeeckx, *God, the Future of Man*
New York, Sheed and Ward.

Jest to zbiór 5 wykładów wygłoszonych przez autora w czasie tournée po Stanach Zjednoczonych w 1967 roku, z dodatkiem obszernego eseju na temat sekularyzacji, przemian kulturalnych i nowej idei Boga, wyłaniającej się w społeczeństwie zorientowanym ku przyszłości. Wykłady dotyczą głównie problemu hermeneutycznego (czyli problemu odczytywania i interpretacji danych Pisma i tradycji) oraz sekularyzacją jako procesem kulturalnym i teologiczną interpretacją. Autor mówi o stosunku między „kultem świeckim" a liturgią Kościoła, o Kościele jako *sacramentum mundi* i o kapłanie jako służebniku dialogu. Razem wzięte eseje te stanowią znakomity przegląd kluczowych problemów nurtujących teologów chrześcijańskich — przegląd dokonany przez autora reprezentującego mentalność głęboko katolicką i posiadającego zdecydowany pogląd na to dokąd zmierza dziś chrześcijaństwo, czego należy się spodziewać względnie obawiać. Schillebeeckx jest subtelnym diagnostą i oryginalnym myślicielem — zwłaszcza wtedy gdy

podejmuje krytykę Bultmanna i usiłuje wyjść poza fenomenologię egzystencjalną wypracowując własną hermeneutykę historii i wizję Boga jako „Tego, kto jest całkowicie Nowy" *. Zdaniem recenzenta „Schillebeeckx jest klasykiem w swej opanowanej ekspresji" jest „jaśniejszy niż Rahner i bardziej wnikliwy niż Congar" — choć oczywiście w wielu kręgach będzie budzić niepokój, ponieważ istotnie reprezentuje nowy, twórczy kierunek refleksji chrześcijańskiej. Jego myśli na temat teologii nadziei stanowią ważny przyczynek dla tej linii rozwojowej teologii. *Bóg przyszłością człowieka*, jest cennym, choć niewątpliwie trudnym wstępem do studium współczesnej hermeneutyki, a także problemów sekularyzacji i eklezjologii.

wg Lawrence Guillot
„The National Catholic Reporter" USA

CHRZEŚCIJAŃSTWO BEZ RELIGII?

Gustave Thils, *Christianisme sans religion?*
Tournai—Paris 1968, Casterman.

Dobre wyjaśnienie pojęć i właściwy sposób cytowania — nie w oderwaniu od kontekstu — ma ogromne znaczenie dla przebiegu dyskusji nad sekularyzującymi tendencjami w dzisiejszym chrześcijaństwie. Tymi zaletami ma się odznaczać niewielkie studium lowańskiego teologa, autora fundamentalnej pracy *O teologii rzeczywistości ziemskich*. Na wstępie analizuje on obszernie przeciwstawienie między religią a wiarą, charakterystyczne dla myśli K. Bartha. Chrześcijaństwo jest religią poddaną wyrokowi objawienia — niemniej, zdaniem Thilsa, Barth nie sądzi, że objawienie chrześcijańskie przekreśla wszelkie formy ludzkiej religii. W dalszym ciągu Thils zajmuje się poglądami Bonhoeffera i H. Coxa (*The Secular City*). Interpretacja Bonhoeffera budzi zastrzeżenie recenzenta: odrzucenie „religii" sprowadza autor do reakcji przeciw pietyzmowi, nie biorąc dostatecznie pod uwagę późnych, szkicowych i niedopracowanych tekstów, w których zarysowuje się dynamika myśli Bonhoeffera. Problematyka poruszona przez Coxa prowadzi autora wprost do kwestii duszpasterskich: jakie jest miejsce chrześcijaństwa w Technopolis? Jaki wpływ na tę sytuację ma specyfika chrześcijaństwa? Wnioski i postulaty Thilsa wywodzą się wprost z dokumentów soborowych, *Gaudium et Spes* i *Lumen Gentium* i nie wychodzą poza zarysowane na Soborze perspektywy.

wg M. Devriendt
„Kultuurleven", Louvain

* W „Znaku" nr 169—170 zamieściliśmy artykuł Schillebeeckxa, o którym recenzent tu wspomina pt. *O katolickie zastosowanie hermeneutyki.*

NORMA I KONTEKST W ETYCE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Norm and context in Christian Ethics, wyd. G. H. Outka i P. Ramsey
New York 1968, Scribner.

Książka jest owocem dyskusji między teologami katolickimi i protestanckimi reprezentującymi bardzo różne stanowiska. Rzecz interesująca, że polaryzacja tych stanowisk nie wiele ma wspólnego z przynależnością wyznaniową. Niektórzy protestanci np. występują w obronie prawa naturalnego, powołując się przy tym na Lutra i Melanchtona. Ogniskiem dyskusji były tezy skrajnego sytuacjonisty protestanckiego J. Fletchera. W sumie przeważały, zdaniem recenzenta, próby wypracowania stanowiska umiarkowanego, „trzeciej drogi" pomiędzy legalizmem (zwanym też normizmem) i radykalnym „kontekstualizmem". Szczególnie cenna jest tu wypowiedź Jamesa Gustafsona (autora niedawno opublikowanej książki *Christ and the moral life*). Gustafson zawiesza praktyczne, moralne pytanie „c o mamy czynić?", wysuwając na pierwszy plan bardziej owocne rozważania nad tym, j a k należy dochodzić do decyzji moralnych. Jest to w istocie hymn na cześć roztropności, choć słowo to pojawia się dopiero na samym końcu jego uwag. Najlepszą odpowiedzią na postulaty skrajnego sytuacjonizmu jest podjęcie studium nad sensem różnych norm w świetle chrześcijańskiego personalizmu.

wg U. Voll OP
„The National Catholic Reporter", USA

CHRYSTUS I ŻYCIE MORALNE

James A. Gustafson, *Christ and the Moral Life*
New York, Harper and Row.

Centralny problem tej książki to związek między przekonaniami religijnymi i chrześcijańską wizją życia zakorzenionego w Chrystusie, a moralnością. Autor podejmuje trzy zasadnicze pytania stale powracające w klasycznej literaturze etycznej: 1. Jaka jest natura i siedlisko dobra? 2. Co przesądza o charakterze podmiotu etycznego? 3. Jakie są kryteria oceny, czy dany czyn jest moralnie dobry? Źródłem odpowiedzi jest dla niego wiara w Jezusa Chrystusa. Gdy chodzi o pierwsze pytanie, Gustafson odpowiada, w duchu K. Bartha, iż chrześcijanin nie powinien tak stawiać kwestii. Dla chrześcijanina pierwszym przedmiotem dociekań powinien być fakt daru, co zostało uczynione dla niego i jego współbraci: Jezus Chrystus ustanowił swoje panowanie nad światem poprzez stworzenie i odkupienie. Wierząc w to musimy też uznać, że

dobro i zło nie znajdują się na tej samej płaszczyźnie. Mimo niegodziwości jakie obserwujemy w świecie i we własnym życiu, grzech i śmierć zostały już zwyciężone, dobro przeważa więc nad nimi. „Jeśli wiemy, że dobroć Boga i dobroć życia stworzonego i odkupionego przez Boga w ostatecznym rozrachunku są większe niż każdy przypadek zła i niż wszystkie przypadki zła razem wzięte, to będziemy iść naprzód mając podstawowe zaufanie do świata, wychodząc mu naprzeciw, uwrażliwieni na jego przemiany, gotowi korzystać z możliwości jakie one otwierają, wolni od wyniszczającej i paraliżującej rozpaczy" — pisze Gustafson. „Człowiek nie musi stwarzać dobra z niczego, ani nawet wyzwalać go własną mocą w oparciu o dobroć uśpioną i ukrytą we wszystkich przedmiotach naszego doświadczenia. Nie jest naszym zadaniem rozdmuchiwać obecność zła w świecie aby potem werbować armię, która miałaby je pokonać — tak jakby zło było jakąś rzeczą, jakby było wcielone w coś, co można i trzeba zniszczyć. Człowiek nie powinien patrzeć na świat z ponurą niechęcią, ani też przerabiać go na swoje królestwo, godną siebie rezydencję — tak jak byśmy byli zdani na własne siły. Nie — dobro zostało już zrealizowane i umocnione, potwierdzone, siła życia i źródło życia są dobre, zgodne z tym, co ludzie wiedzą o dobroci Boga wobec nas okazanej w Chrystusie". W dwóch rozdziałach mówiących o Chrystusie — sprawcy usprawiedliwienia i uświęcenia autor rozważa przemianę dokonującą się w człowieku przez nawrócenie i wiarę. I tu także autor idzie za Barthem i egzystencjalistami: „Moralne dyspozycje chrześcijanina, cechy charakterystyczne człowieka, który wie, że jest nowym stworzeniem, to przede wszystkim wolność i nadzieja, pełna uniesienia świadomość, że nie tylko Stwórzyciel jest dobry lecz i stworzenie". „Nadzieja chrześcijańska nie jest oczekiwaniem apokaliptycznego zwycięstwa ani też opium, które pozwala przetrzymać rozpacz. Jest ona zakorzeniona w ufności, że przyszłość jest dla człowieka, że Bóg w swej dobroci otwiera przed nami wciąż nowe możliwości. Uczestnicząc w rozwoju historii i w budowaniu ludzkiej wspólnoty, realizując dobro, jesteśmy ludźmi nadziei. Wolność od nadmiernej troski o siebie, od poddawania się oczekiwaniom i żądaniom innych, od paraliżującego lęku przed śmiercią i przed życiem — wszystko to łączy się z zaufaniem do dobroci Boga". „Wolność ofiary z siebie, oddania z miłości do bliźniego, wolność szukania raczej dobra innych niż własnego, wolność utożsamienia się z uciśnionymi i trapionymi lękiem, wolność uczestniczenia w sprawach służących sprawiedliwości i pokojowi (mimo wszelkich wieloznaczności i niejasności), wolność kierowania się własnym sądem w sytuacjach złożonych i pogmatwanych — ta wolność jest cząstką chrześcijańskiej gotowości".

W części trzeciej autor zajmuje się Chrystusem jako wzorem i nauczycielem, wykazując znakomitą znajomość tradycji, od Tomasza z Akwinu i Lutra po Häringa i Bultmanna. Zdaniem recenzenta daje

się tu jednak wyczuć pewna nieśmiałość w formułowaniu własnego stanowiska.

wg J. T. Burtchaell
(dziekan Wydz. Teol. Uniw. Notre Dame)
„The National Catholic Reporter", USA

NOWE SPOJRZENIE NA MORALNOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKĄ

Absolutes in Moral Theology? wyd. Charles E. Curran
USA, Corpus Books,
Charles E. Curran, *A new look at Christian Morality*
Notre Dame, Indiana 1968, Fides Publ.

Dyskusja wokół Encykliki *Humanae Vitae* przyczyniła się do wzrostu zainteresowania tymi dwoma wcześniej opublikowanymi książkami. Pierwsza z nich, o charakterze bardziej specjalistycznym, zawiera szereg artykułów znanych moralistów amerykańskich. Można w nich wyodrębnić szereg znamiennych tendencji. Postuluje się np. przejście od jurydycznego pojmowania moralności do postawy bardziej duszpasterskiej i wychowawczej, oraz od indywidualizmu do orientacji wpólnotowej. Cornelius van der Poel, Denis Doherty i Martin Nolan szczególnie mocno stawiają tę właśnie sprawę. Robert Springer, Daniel Maguire i Charles Curran opowiadają się za podejściem dynamicznym, uwzględniającym kontekst historyczny. Najwyraźniej uwidocznia się wszędzie wysiłek przebudowy teologii moralnej w duchu personalizmu, tak aby wreszcie odeszła ona od „fizykalistycznej" czy „przyrodniczej" koncepcji człowieka. Także kwestia prawa naturalnego musi być rozpatrywana w kontekście historycznym. Tym problemem zajmuje się szczególnie Ch. Curran. Biorąc pod uwagę zagadnienie wykorzystywania danych empirycznych i fakt zmian w zakresie doktryny dochodzi on do wniosków z zakresu etyki lekarskiej. Krytyka fizykalizmu jest najmocniejszym punktem jego eseju.

Studium van der Poela, bardzo spokojne w tonie, sięga spraw jak najbardziej fundamentalnych. Jego zdaniem rzeczywista reorientacja teologii moralnej może się dokonać tylko w oparciu o nowe przesłanki filozoficzne; źródłem ich może dziś być fenomenologia egzystencjalna.

Druga z omawianych książek to także zbiór publikacji, tym razem jednego autora. Ch. Curran jest uczniem B. Häringa i dzieli wiele cech swego mistrza — jest przede wszystkim przywódcą i nauczycielem, bardzo wszechstronnym w wyborze źródeł, na których opiera się jego teologia moralna: są to studia biblijne, teologia dogmatyczna, świadomość historyczna, doświadczenie duszpasterskie, tradycja kościelna,

filozoficzny krytycyzm. Rozważania zamieszczone w tym tomie mają charakter dość popularny, ale nie są pozbawione znaczenia także dla fachowców.

wg J. M. Gustafson
(profesor etyki chrześcijańskiej Yale Univ. USA)
„The National Catholic Reporter", USA

PRAWO, MIŁOŚĆ I JĘZYK

Herbert McCabe OP, *Law, Love and Language*
Sheed and Ward.

Większą część książki wypełniają rozważania nad zagadnieniami etycznymi, to znaczy nad tym co powinniśmy czynić, aby przezwyciężyć alienację cechującą społeczeństwo, któreśmy odziedziczyli i obecnie tworzymy. McCabe twierdzi, że istnieją trzy sposoby pojmowania etyki: „etyka jest sprawą miłości, etyka jest sprawą posłuszeństwa wobec prawa, etyka jest sprawą kontaktu z ludźmi". Dwa pierwsze ujęcia, ze znaczną przewagą miłości, dominują we wszystkich tradycyjnych chrześcijańskich dociekaniach etycznych. McCabe jest zdania, że żadne z nich nie okazało się wystarczające. Nawet jeśli słowo miłość pojmiemy bardzo szeroko, zawsze jest ona jakąś wersją stosunku „ja-ty". Etyka oparta na „miłości" chce widzieć w społeczeństwie wielką rodzinę, podczas gdy ze swej natury społeczeństwo jest czymś o wiele bardziej złożonym, będąc zarazem koniecznym podłożem warunkującym indywidualne relacje międzyludzkie i ich produktem. Także etyka prawa nie może się ostać, ponieważ prawo jest także produktem społecznym i zależy od społeczeństwa, które je kształtuje.

McCabe pragnie oprzeć swe propozycje etyczne na analizie międzyludzkiego porozumienia. Nawiązuje on tu do Wittgensteina — komunikacja ludzka to coś więcej niż przekazywanie informacji, wyrażanie życzeń, rozkazywanie, dziękowanie itd. Człowieczeństwo i porozumienie to nierozdzielne korelaty, podstawę etyki, prawa i miłości należy więc widzieć w fakcie międzyludzkiej komunikacji — pojmowanej szerzej niż heideggerowski „język": chodzi tu o całe zrozumienie i akceptację drugiego człowieka. Wychodząc od tego pojęcia McCabe umie powiedzieć coś nowego także o prawie naturalnym. Korzystanie z wolności jest uwarunkowane perspektywą rozwoju stosunków międzyludzkich. Prawo naturalne orzeka właśnie o tych stosunkach — jest wzajemnym uznaniem naszej kosmicznej współzależności.

Ostatnia część książki zajmuje się sprawą znaczenia chrześcijaństwa w obrębie takiego światopoglądu. W Chrystusie dokonała się przemiana świata — a zarazem jest ona dla nas wezwaniem do pracy nad

tą przemianą — pisze McCabe. W określonych warunkach przemiana świata może oznaczać rewolucję. Chodzi o to, aby świat — jako całość — przestał być światem, który miażdży i zabija człowieka.

wg Neil Meiddleton
„New Christian", Londyn

ZNACZENIE NOWEGO TESTAMENTU

Heinrich Schlier, *The Relevance of the New Testament*
Przekład z oryg. niem., London, Burns and Oates.

Schlier jest luteraninem, który przeszedł na katolicyzm. Książka stanowi zbiór studiów na temat teologii Nowego Testamentu. Tematyka poruszona w niej jest szeroka: państwo, jedność Kościoła, egzystencja chrześcijańska, nadzieja, stosunek do świata, aniołowie i wiele innych. Tytuł angielski jest bardzo dobrze dobrany: *relevance* to coś więcej niż znaczenie, chodzi tu także, a może przede wszystkim o funkcję, o to, że Pismo było i nadal może być dla nas źródłem znaczących, ważnych idei, rzucających światło na naszą codzienność. Reputacja teologiczna Schliera daje gwarancję rzetelności tych rozważań. Najwięcej zainteresowania budzą wśród recenzentów pierwsze rozdziały poświęcone samej teologii biblijnej i jej stosunkowi do teologii dogmatycznej oraz kwestii interpretacji Pisma. Ale znajdzie się tu coś dla każdego. Sukces książki w Anglii podkreśla jej międzynarodowe znaczenie.

wg Neville Clark
(duchowny protestancki, Amersham Free Church)
„New Christian", Londyn

SOMMAIRE

Mr ABBÉ WIESŁAW GAWLIK: Le drame de la vie et de la pensée de Newman 145
Mr ABBÉ WIESŁAW GAWLIK: La connaissance de Dieu par la conscience chez Newman 161
JOHN HENRY NEWMAN: La conscience et le Pape 178
GUSTAVE THILS: L'infaillibilité „in credendo" dans l'ecclésiologie 185
WITOLD BENEDYKTOWICZ: Sur la théologie de Karl Barth . 196
PIOTR IWANOWSKI: Pharisien, publicain et philosophe . . 209
MICHAŁ MAZUR: Objectivité, responsabilité, solidarité . . 224
STANISŁAW RYBICKI FSC: La révalorisation des frères lais à la lumière du Vatican II 240
MAREK SKWARNICKI: Ponce Pilate — récit 252

CHRONIQUE

OLIVIER ROUSSEAU OSB: Le Cardinal Augustin Bea et son oeuvre 263
JACEK SALIJ OP: La primauté de Pape dans le dialogue oecumenique (en marge de la revue „Istina") 267
STANISŁAW NAGY SCJ: Congo 1968 272
Mr ABBÉ MICHAŁ HELLER: En marge du livre de John G. Kemeny: Les sciences dans les yeux d'un philosophe . . . 280
HALINA BORTNOWSKA: Les livres dont on parle: la theologie 286

ERRATA DO NR 175

W artykule Stanisława Grygiela *Ludzka twarz prawa natury* na stronie 6, w. 10 od dołu, powinno być: Gdyby zjawisko biologiczne czy fizyczne spełniało funkcje decydujące w stwarzaniu moralnego zobowiązania dla człowieka, tak że n i e wolno by mu było posłużyć się innym zjawiskiem „zawieszającym" poprzednie, to wówczas człowiek wyskakujący z samolotu (ileż razy musi się na to odważyć!) postępowałby moralnie źle używając spadochronu w celu „zawieszenia" zjawiska ciążenia.

KSIĘGA 1000-LECIA KATOLICYZMU W POLSCE

Nakładem Wydawnictwa Towarzystwa Naukowego KUL ukaże się w najbliższych miesiącach KSIĘGA 1000-LECIA KATOLICYZMU W POLSCE cz. I—III, objętość — 110 arkuszy wydawniczych.

KSIĘGA jest jubileuszowym hołdem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i Towarzystwa Naukowego KUL w Sacrum Poloniae Millennium.

Na KSIĘGĘ składa się 35 rozpraw wybitnych naukowców poszczególnych zagadnień z historii polskiego katolicyzmu.

Część I jest zarysem dziejów wewnętrznych Kościoła w Polsce, zajmuje się działalnością instytucji kościelnych służących w pierwszym rzędzie celom religijnym.

Część II obrazuje działalność Kościoła na płaszczyźnie kultury duchowej i materialnej.

Część III stanowi dalsze poszerzenie problematyki części II z zaakcentowaniem przeszłych form obecności Kościoła w społeczeństwie polskim.

Jak dotychczas KSIĘGA stanowi jedyną publikację o tak szerokim wachlarzu zagadnień.

Ponieważ nakład KSIĘGI 1000-LECIA KATOLICYZMU W POLSCE jest ograniczony, a poszczególne części ukażą się kolejno w ciągu najbliższych miesięcy, Wydawnictwo przyjmuje zamówienia na całość dzieła. W związku z powyższym prosimy o zgłaszanie zamówień na adres: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin, al. Racławickie 14. Poszczególne części KSIĘGI wysyłane będą natychmiast po ukazaniu się, za pobraniem pocztowym. Cena całości — około 350 zł.

SPIS TREŚCI

Słowo ks. Stefana Kardynała Wyszyńskiego, Prymasa Polski
Od Rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
Ks. Marian Rechowicz: PRZEDMOWA

CZĘŚĆ I: KOŚCIÓŁ. POCZĄTKI I ZARYS ROZWOJU

Zygmunt Sułowski: CHRZEST POLSKI
ZARYS ROZWOJU ORGANIZACJI KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W POLSCE (artykuł zbiorowy)
Ks. Wacław Schenk: Z DZIEJÓW LITURGII W POLSCE
Ks. Marian Rechowicz: POLSKA MYŚL TEOLOGICZNA W ŚREDNIOWIECZU
Ks. Aleksy Petrani: SZKOLNICTWO TEOLOGICZNE W POLSCE
Karol Górski: DZIEJE ŻYCIA WEWNĘTRZNEGO W POLSCE

Adam Vetulani: ŚREDNIOWIECZNY KOŚCIÓŁ POLSKI W ZASIĘGU ŁACIŃSKIEJ KULTURY PRAWNICZEJ
Ks. bp Walenty Wójcik: KOŚCIELNE USTAWODAWSTWO PARTYKULARNE W POLSCE PRZEDROZBIOROWEJ NA TLE POWSZECHNEGO PRAWODAWSTWA KOŚCIELNEGO
Ks. Bolesław Kumor: KOŚCIELNE STOWARZYSZENIA ŚWIECKIE NA ZIEMIACH POLSKICH W OKRESIE PRZEDROZBIOROWYM
Ks. Józef Majka: KOŚCIELNA DZIAŁALNOŚĆ DOBROCZYNNA W POLSCE W XIX I PIERWSZEJ POŁOWIE XX W.
Bp Wincenty Urban: AKCJA MISYJNA KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W POLSCE
Ks. Czesław Kamiński: DUSZPASTERSTWO NA EMIGRACJI

CZĘŚĆ II: KOŚCIÓŁ A NAUKA I SZTUKA

Stefan Swieżawski: FILOZOFIA W POLSCE ŚREDNIOWIECZNEJ
Aleksander Birkenmajer: OSIĄGNIĘCIA DUCHOWIEŃSTWA POLSKIEGO W ZAKRESIE NAUK MATEMATYCZNYCH I PRZYRODNICZYCH
Ks. Hieronim Wyczawski: POLSKIE ARCHIWA KOŚCIELNE
Tadeusz Milewski: ROLA KOŚCIOŁA W ROZWOJU POLSKIEGO JĘZYKA LITERACKIEGO
Jerzy Starnawski: NURT KATOLICKI W POLSKIEJ LITERATURZE
Julian Lewański: OBLICZE TEATRU RELIGIJNEGO W DAWNEJ POLSCE
Ks. Hieronim Feicht: DZIEJE POLSKIEJ MUZYKI RELIGIJNEJ
Piotr Bohdziewicz: DZIEJE SZTUKI KOŚCIELNEJ W OKRESIE 966—1966 R.
Władysław Tatarkiewicz: POLSKA ARCHITEKTURA W DOBIE ODRODZENIA
Dariusz Kaczmarzyk: RZEŹBA RELIGIJNA W POLSCE W LATACH 1500—1830

CZĘŚĆ III: KOŚCIÓŁ W RAMACH SPOŁECZEŃSTWA

Andrzej WOJTKOWSKI: Z DZIEJÓW SZKOLNICTWA KATOLICKIEGO DLA ŚWIECKICH
Józef Kostrzewski: WPŁYW CHRZEŚCIJAŃSTWA NA KULTURĘ I OBYCZAJE W POLSCE ŚREDNIOWIECZNEJ
Ks. Teofil Chodzidło: KOŚCIÓŁ I KULTURA LUDOWA
Witold Sawicki: UDZIAŁ KOŚCIOŁA W ORGANIZACJI I ADMINISTRACJI PAŃSTWA POLSKIEGO
Czesław Strzeszewski: KOŚCIÓŁ KATOLICKI W POLSCE WOBEC ZAGADNIEŃ SPOŁECZNO-GOSPODARCZYCH
Kazimierz Tymieniecki: SPRAWY POLSKO-KRZYŻACKIE W ŚWIETLE TEORII POLITYCZNO-PRAWNYCH OKRESU ŚREDNIOWIECZNEGO

TREŚĆ ZESZYTU

KS. WIESŁAW GAWLIK: Dramat życia i myśli Newmana . . 145
KS. WIESŁAW GAWLIK: Poznanie Boga przez sumienie u Newmana 161
JOHN HENRY NEWMAN: Sumienie a papież 178
GUSTAVE THILS: Nieomylność „in credendo" w eklezjologii . 185
WITOLD BENEDYKTOWICZ: Soli Deo Gloria. O teologii Karola Bartha 196
PIOTR IWANOWSKI: Faryzeusz, celnik i filozof 209
MICHAŁ MAZUR: Rzeczowość, odpowiedzialność i solidarność . 224
STANISŁAW RYBICKI FSC: Bracia zakonni w świetle Vaticanum II 240
MAREK SKWARNICKI: Piłat 252

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

OLIVIER ROUSSEAU OSB: Kardynał Augustyn Bea 263
JACEK SALIJ OP: Prymat papieża w ekumenicznym dialogu . 267
STANISŁAW NAGY SCJ: Kongo 1968 oczyma przybysza . . . 272
KS. MICHAŁ HELLER: Matematyka a możliwości naukowego poznania 280
HALINA BORTNOWSKA: Książki o których się mówi: teologia . 286
SOMMAIRE 294

Cena zł 15.—

W poprzednich numerach:

John H. Newman: Rozmyślania 8 ■ Władysław Tatarkiewicz: Filozofia Newmana 8 ■ Stanisław Brzozowski o Newmanie 88 ■ Ks. W. Gawlik: Współczesna dynamika wiary 166 ■ Ks. St. Nagy i ks. A. Zuberbier: Dlaczego kolegializm? 123 ■ E. Schillebeeckx: O kolegialności 128/129 ■ Joseph Ratzinger: Kościół a zbawienie 131 ■ Hans Küng: Sobór, odnowa i zjednoczenie 107 ■ Jean Guitton: Czym jest Kościół? 107

ZNAK

MIESIĘCZNIK